Georges Dumezil, *Les dieux souverains des indo-europeens* © Editions Gallimard, 1986
Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

GEORGES DUMEZIL

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

A treia ediţie, revăzută şi corectată în româneşte de PETRU CRETIA

univers enciclopedic Bucureşti, 1997
Redactor: OCTAVIAN CISMAŞ
Concepţia grafică a copertei colecţiei: VENIAMN & VENIAMIN

Surorii mele Măria,
gândindu-mă
la nesfârşitul devotament al părinţilor noştri, generalul Jean Anatole Dumâzil 1857-1929,
Marguerite Dutier Dumâzil 1860-1945.

ISBN 973-9243-21-5

CUPRINS

Cuvânt înainte 11
Prescurtări.....17
Notă asupra transcrierilor.....20
Introducere. ZEII INDO-IRANIENI AI CELOR TREI FUNCŢIUNI.....21
. Zeii indieni din Mitani 24
Zeii indieni din Mitani în ritualurile şi în imnurile vedice; două exemple 26
3. Analiza a două texte din *RV.* 10,125 = *A V.* 4,30 29
4. Listele canonice ale zeilor celor trei funcţiuni.....38
5. Destinul zeilor din lista canonică în Avesta postgâthică 40
6. Transpunerea listei canonice în Gâthâ: AmaSa Spanta.....43
7. Primele concluzii 49
Partea întâi: ORIENTALI A
Cap. I. MITRA-VARUNA 55
ţ^Mitra-Varuna în imnurile vedice şi după imnuri 56
2. Complementaritatea şi solidaritatea celor doi zei 59
3. Deosebirea dintre cei doi zei: a) caracterele.....61
4. Deosebirea dintre cei doi zei: b) mijloacele de acţiune.....64
5. Deosebirea dintre cei doi zei: c) modurile de acţiune 66
6. Deosebirea dintre cei doi zei: d) afinităţile cosmice 69
7. Deosebirea dintre cei doi zei: e) afinităţile sociale şi teologice 74
8. Unitatea dosarului 78
9. Extensiuni 80
10. Etimologii 81

Cap. II. SUVERANII MINORI AI TEOLOGIEI VEDICE.....87
1. Configurarea grupului de zei Âditya.....87
2. Teză şi argumente exterioare 91
'^ Aryaman, Bhaga şi Mitra; Dakşa, Amsa şi Varuna.....93
4. Aryaman: coeziunea şi durata societăţilor arya.....96
5. Bhaga: repartiţia bunurilor în societăţile arya.....103
6. Aryaman, Bhaga şi Mitra 109
7. Dakşa şi Amsa 110
8. Concluzii 115
Cap. ni. REFORME ÎN IRAN.....116
1. Varuna şi Ahura Mazda 116
2. Ahura Mazdă şi Mi0ra în zoroastrismul postgâthic.....118
3. Primii doi Amasa Sponta, observaţii exterioare.....122
Sp Yasna 44: A5a şi cosmosul, Vohu Manah şi pământul 126
5. Yasna 29: A3a şi Vohu Manah în faţa tânguirii Sufletului Boului .. 128
6. Prelungiri 132
7. Numele primilor doi AmaSa Spanta 137
8. SraoSa, A5i şi suveranii minori din RgVeda 138
9. De la Aryaman la SraoSa 141
10. De la Bhaga la Asi 145
11. Zoroastru ofensat?.....147
Partea a doua: OCCIDENT ALIA
/(Cap. I\MJUPITER ŞI ANTURAJUL SĂU.....153
1. Jupiter 154
2. Jupiter, Dius Fidius, Fides 155
3. Istorie şi mitologie 158
4. Romulus şi Numa.....159
5. Romulus şi Numa, Varuna şi Mitra.....166
6. Jupiter şi Fides.....167
7. Jupiter şi oaspeţii săi îndărătnici.....169
8. Terminus 172
9. Juuentas 172
10. Dezvoltări.....176
11. Quirinus din altă perspectivă.....179
(12>)Terminus şi Numa, iuuvenes şi Romulus.....180
Cap. V. ZEII SUVERANI AI SCANDINAVILOR 183
jŞTrei caracteristici ale religiilor germanice.....184
IpTriada zeilor de la Uppsala.....186
3.6dinn, rege şi magician 189
4. Tyr, bătălia şi Kng-ul.....195
5. Ciungul şi chiorul.....198
6. Uzurpatorii.....200
7. Suveranii de rezervă.....202
NOTĂ FINALĂ.....205
ANEXE.....211
Anexa I. Cele trei funcţiuni în RgVeda şi zeii indieni de la Mitani ... 213
Anexa II. Ari şi populaţiile arya.....236
Anexa III. Cele trei funcţiuni văzute de dl Gonda.....259
NOTE din 1980.....277
NOTE din 1985 279

CUVÂNT ÎNAINTE

Ceea ce prietenii mei americani numesc uneori «noua mitologie comparată» va avea curând patruzeci de ani de existenţă. într-adevăr, în 1938, după lungi tatonări şi după mulţi paşi greşiţi, am găsit faptul iniţial, semnificaţia trifuncţională a grupului de zei atestat atât la latinii din Roma *(Juppiter, Marte, Quirinus)* cât şi la umbrienii de la Iguvium *(Juu-, Mart, Vofiono-):* se ştia prin urmare că cei mai vechi romani îşi axau teologia pe o concepţie despre lume şi despre societate foarte asemănătoare cu cea pe care o practicau, la celălalt capăt al expansiunii indo-europene, indienii vedici şi iranienii şi care, printre alte lucruri, a furnizat Indiei istorice împărţirea societăţii arya în *brahmana,* în *kşatriya* şi în

vaisya.
Anii care au urmat au fost consacraţi explorării consecinţelor primei descoperiri, chiar la Roma şi la populaţiile arya din extremul Orient, precum şi la celelalte popoare indo-europene, în special la germani şi la cel ţi. Un mare număr de aplicaţii teologice, rituale, filosofice ale acestei concepţii au fost identificate, fiecare progres punând ansamblul într-o lumină nouă, rectificând primele schiţe, deschizând probleme mai speciale sau mai generale, sugerând ipoteze de lucru. Mai târziu au apărut extinderi neaşteptate: în afara acestui domeniu central, alte fragmente ale unei ideologii indo-europene comune au putut fi circumscrise şi descrise.
Aceste campanii de săpături au fost continuate, mai mult după voia prilejurilor decât potrivit unui program, timp de un sfert de secol, producând preciziuni şi schiţe de sinteză, sub formă de cursuri, de articole şi de cărţi nu prea mari. Dacă ar fi fost după gustul meu aş fi continuat multă vreme să frământ acest aluat în toată libertatea, îmbunătăţindu-1 şi sporindu-1. însă, prevenit de înţelepciunea etruscă, mă gândeam că mă apropii de a unsprezecea hebdomadă, 77 de ani, prag dincolo de care nu-i este îngăduit

omului să solicite generozitatea zeilor. Când a venit vremea, am început să alcătuiesc un tablou ordonat, şi acesta suspus unui nou control, tablou care să cuprindă ceea ce această multiplă căutare mi se părea că a degajat mai probabil. Spre 1963, bilanţul era prevăzut în trei serii de cărţi.
I. Mai întâi, un soi de curs de teologie trifuncţională, ilustrat cu mituri şi cu ritualuri, era destinat să arate felul în care comparaţia ne permite să accedem la un prototip comun preistoric, apoi, printr-un procedeu invers, care nu este un cerc vicios, să determinăm evoluţiile sau revoluţiile pe care trebuie să le admitem, pentru a explica, pornind de la acest prototip, teo-logiile distinct atestate care au permis să fie reconstituit. Păstrând, poate din superstiţie, câteva din titlurile mai vechilor mele încercări (1940,1941) mă gândeam să încredinţez unui *Jupiter, Marş, Quirinus* definitiv o perspectivă panoramică asupra celor trei funcţiuni; apoi, unui *Mitra-Varuna* refăcut, analiza primei funcţiuni; în sfârşit, unei noi ediţii din *Aspects de la fonction guerriere,* o Dustrare a celei de a doua funcţiuni. Cât despre a treia, rebelă prin natura ei unei sistematizări, ea era menită să se mulţumească, după o revizuire şi adăugarea unor comentarii, cu o culegere de articole risipite de-a lungul anilor prin reviste şi volume omagiale.
II. în al doilea rând, trei cărţi trebuiau să expună felul în care au folosit — de data aceasta nu teologic, ci literar — principalele popoare indo-europene moştenirea lor comună, atât a tabloului celor trei funcţiuni cât şi a altor părţi ale ideologiei. îmi pusesem în gând să aşez această serie sub un titlu general, *Mythe et 6pop6e (Mit şi epopee).*
III. în sfârşit, nişte monografii consacrate fiecare câte unuia dintre principalele popoare indo-europene, acelora cel puţin pe care le-am observat mai constant — indieni, iranieni din Asia şi din Europa, latini, germani —, urmau să expună felul în care diferitele lor religii menţinuseră, în cursul istoriei, alterată, corcită, mai devreme sau mai târziu estompată sau chiar pierdută, partea lor iniţială din moştenirea indo-europeană.
Ştiam că aceste diviziuni, clare în proiect, vor fi mai puţin clare în executarea lor, şi de asemenea că ordinea logică a publicării nu va fi observată: pentru ca edificiul să fie armonios şi fără suprapuneri ar fi trebuit ca totul să fie construit deodată. în fapt, pus în practică, programul s-a modificat, ba chiar s-a inversat.
III. Timpul bilanţurilor a fost inaugurat în cea de a treia serie. Prima care a beneficiat, şi cel mai din belşug, a fost Roma, prin *La religion Tomaine archaique* (Paris, Payot, 1966), tradusă în engleză ca *The Archaic Roman Religion* (The University of Chicago Press, 1970); o a doua ediţie franceză, revizuită şi în progres faţă de traducerea engleză, a apărut în 1974. Unele prelungiri, care nu-şi puteau găsi locul în această carte voluminoasă, au fost publicate în 1969 în *Idees romaines* (Gallimard, Paris), apoi în 1975 în *Fetes romaines d'ete et d'automne, suivi de dix questions romaines* (Gallimard).
Pentru germani m-am mulţumit (şi, dacă nu survine ceva neprevăzut, mă voi mulţumi) să public traducerea engleză a unui text, corectat şi prevăzut cu patru anexe, schiţa publicată în 1959, *Les dieux des Germains* (Presses Universitaires de France, Paris): este cartea intitulată *Gods of the Ancient Northmen,* editată de profesorul Einar Haugen (University of California Press, 1973).
Celelalte părţi ale programului au rămas deocamdată în proiect. Două culegeri de vechi articole aduse

la zi şi nişte noi eseuri care le vor coordona vor apărea curând. Ele vor trata materii, unul indo-iraniene, celălalt scitice. Cât despre volumul indian, care ar trebui în întregime realcătuit, mi se pare compromis; introducerea şi primele două capitole ale cărţii de faţă îi vor ţine locul în ceea ce priveşte lucrurile la care ţin cel mai mult.

II. A doua serie, deschisă în 1968, este astăzi cea mai avansată: cele trei volume din *Mythe et âpopee* au apărut (Gallimard, Paris) cu subtitluri ce le indică îndestulător orientarea: I. *L'ideologie des trois fonctions dans les epopees despeuples indo-europeens* (1968; a doua ediţie, corectată, 1974);

II. *Types epiques indo-europâens: un heros, un sorcier, un roi* (1971);

III. *Histotes romaines* (1973). Din aceste cărţi numai două fragmente au fost sau urmează să fie traduse în engleză: a treia parte din *Mythe et epopee* II, sub titlul *The Destiny of a King* (University of Chicago Press, 1973), şi a doua parte din *Mythe et epopee 111* sub titlul *Camillus* (University of California Press, sub tipar).

La această secţiune trebuie adăugată o reeditare a unei cărţi din 1953, corectată şi sporită cu şase anexe, cu titlul *Du mythe au roman, la saga de Hadingus (Saxo grammaticus I,* V-VII) *et autres essais* (P.UP., Paris, 1970);

a apărut şi o traducere engleză, *From Myth to Fiction* (University of Chicago Press, 1973).

I. în sfârşit, din prima serie, numai funcţiunea războinică a fost tratată în *Heur ct malheur du guerrier* (P.U.F., Paris, 1969) — remaniere, sporită cu o treime, a lui *Aspects de la fonction guerriere chez Ies Indo-Europeens* (1956), vechi titlu, păstrat de altfel ca subtitlu. Cartea aceasta a fost tradusă în engleză, *The Destiny ofthe Warrior* (University of Chicago Press, 1970).

Cât priveşte ceea ce, în ochii mei, era lucrul cel mai important acum cincisprezece ani, definitivarea lui *Jupiter, Marş, Quirinus* şi a lui *Mitra-Varuna,* m-am resemnat să fac din ele, fără să mai aştept, materia cărţii pe care veţi citi-o. Forma şi amploarea sunt prin urmare mult diferite de ceea ce credeam că pot să anunţ în 1968 în prefaţa la *Mythe et epopâe* I: un singur volum, în care Introducerea reprezintă, în mare, *Jupiter, Marş, Quirinus* şi corpul cărţii *Mitra-Varuna.* Iată de ce:

în cărţile publicate în secţiunile II şi III ale bilanţului, în special în *La religion romaine archaique* şi *Gods ofthe Northmen,* precum şi în a doua parte din *Mythe et epopee* I, a fost prezentată o mare parte din materia care ar fi trebuit să formeze un *Jupiter, Marş, Quirinus* complet şi echilibrat: în cărţile romane 130, respectiv 180 de pagini au dezvoltat, cu primele sale consecinţe, interpretarea trifuncţională a triadei precapitoline; de asemenea, primul sfert din cartea germanică a explicat de ce aceeaşi interpretare mi se pare că se impune pentru triada divină de la Uppsala, ca fiind preferabilă interpretării istoricizante, evoluţioniste care a fost favorizată până în prezent. Era fără folos să rezum aici aceste demonstraţii. Dimpotrivă faptele indo-iraniene, care constituie dubla coloană orientală a edificiului pe care îl susţin, în Occident, triada precapitolină şi triada de la Uppsala, fuseseră, nu încape îndoială, abordate de multe ori începând din 1938, căci, fără ele, nici un progres n-ar fi fost posibil; dar, tocmai pentru că sunt esenţiale, se cuveneau tratate pentru ele însele cu amploare şi cu rigoare. Acestui lucru îi este consacrată Introducerea.

Pe de altă parte, teologia primei funcţiuni — cea a «zeilor suverani», după expresia voit ambiguă a lui Abel Bergaigne, orientată în acelaşi timp către cel mai înalt grad al sacrului şi către puterea politică — este, în ansamblul activităţii mele, partea asupra căreia au fost obţinute rezultatele cele mai bine articulate, şi de asemenea partea care a fost atacată cu cea mai mare violenţă şi adesea în maniera cea mai puţin recomandabilă. Se

cuvenea deci să fie expusă pe larg, şcolăreşte, punând într-o perspectivă corectă, prin statistici incontestabile, date foarte bogate şi subliniind ordinea şi înlănţuirea argumentelor. Ea deci, teologia primei funcţiuni, este cea care, după *Jupiter, Marş, Quirinus* expusă concis în Introducere, formează materia cărţii. Doar ea apare în titlu,

Dar şi aici se impunea o diferenţă de tratament între partea indo-ira-niană a dosarului şi părţile romană şi germanică. Prin natura documentelor (imnuri vedice şi Brahmana, imnuri gâthice şi Avesta non-gâthică), faptele indiene şi iraniene sunt cele mai uşor şi mai complet observabile şi comparaţia care se poate face între ele descoperă cu limpezime un stadiu indo-iranian al teologiei. Deci ceea ce trebuia clarificat mai întâi erau faptele «orientale». Ele luminează, la rândul lor, faptele «occidentale», mai

puţin sistematic prezentate în documente; ele permit să recunoaştem în ele nişte organizări de concepte şi de figuri divine care le amintesc pe cele indo-iraniene, dar şi să descoperim acolo caracteristici originale, dintre care unele sunt inovaţii, altele vechi variante păstrate cu fidelitate. Invers, existenţa, în franceză şi în engleză, a scrierilor *La religion romaine archaique* şi *Gods of the Northmen* ne îndemna să dăm capitolelor «occidentale» o pondere mai mică, iar în cele «orientale» totul trebuia reluat *ab ovo*.

Redusă la indieni, la iranieni şi, mai succint, la latini şi la germani, panorama nu putea fi decât trunchiată: la celţi şi chiar în Grecia rezultate importante au fost obţinute în perspectiva deschisă aici şi un număr de savanţi continuă să exploreze cu bune rezultate aceste domenii. Dar, în ce mă priveşte, am preferat să rămân la *principia theologica,* la corespondenţele iniţiale care garantează legitimitatea studiului şi fără de care masa infinit diversificată de tradiţii irlandeze sau greceşti n-ar putea fi interogate cu folos. în realitate, restul cercetărilor a fost cu putinţă pornind de la observatoarele pe care le susţin cei patru Atlaşi aici mobilizaţi. Graţie lor, savanţi ingenioşi şi pătrunzători ca Alwyn şi Brinley Rees în *Celtic Heritage,* Christian Guyonvarc'h şi Francoise Le Roux în numeroase articole din *Ogam,* Daniel Dubuisson în câteva eseuri, Lucien Gerschel, Francis Vian, Atsuhiko Yoshida, Richard Bodelis, Bernard Sergent în eseurile lor greceşti, au putut identifica în mod convingător ample vestigii de ideologie indo-europeană — fără a mai vorbi de revelaţiile senzaţionale pe care le pregătesc alţi cercetători.

14

15

GEORGES DUMfiZIL

Cartea aceasta nu este destinată discuţiilor, ci expunerii. Ea nu prezintă decât rezultatele activităţii mele şi nu se ocupă, în principiu, de activitatea altor autori care, în virtutea unor postulate sau prin procedee de analiză şi de demonstraţie pe care eu nu le admit, ajung în chip firesc, asupra aceloraşi subiecte, la rezultate diferite. Viitorul va compara logicile noastre şi va arbitra. El va spune, de pildă, dacă recursul la zeul slav Veles îl lămureşte pe indianul Varuna şi dacă aceluiaşi Varuna îi corespunde într-adevăr, în Avesta postgâthică, Aparn Napâ£. Tăcerea mea nu-şi are explicaţia nici în ignoranţă, nici în desconsiderare, ci pe dovada atât de adesea făcută, de alţii şi de mine, a zădărniciei unor astfel de dezbateri. Dacă am polemizat mult altă dată, şi împotriva unor «autorităţi» bine stabilite, am făcut-o pentru că trebuia să deschid, fie şi prin efracţie, acel minimum de audienţă, pe care lumea savantă pretindea să mi-l interzică. Această etapă pare depăşită. Principala excepţie la hotărârea mea priveşte cărţile d-lui Jan Gonda (1972), *The Vedic God Mitra* şi *The Dual Deities in the Religion ofthe Veda,* care au meritul de a fi pus în dezbatere multe texte secundare rămase până acum neutilizate. Numai că autorul crede că poate în acelaşi timp să modifice concepţia tradiţională despre Mitra şi despre perechea Mitra-Varuna. De fapt este uşor de dovedit că textele invocate de dl Gonda, clasate raţional, cele noi alături de cele vechi, nu fac decât să confirme acea imagine. Am subliniat această divergenţă cât mai pe scurt cu putinţă, trimiţând de altfel la dl Gonda pentru textele pe care le-am cunoscut datorită lui. în general notele şi referinţele au fost reduse la cât era strict necesar. Pentru textele vedice şi gâthice îndeosebi am adoptat fără discuţie, dintre traducerile propuse, până la cele mai recente, pe cele pe care, după ce le-am examinat şi le-am reexaminat, mi s-au părut cele mai plauzibile, cerând, de asemenea, pentru cele din urmă, părerea unor specialişti a căror competenţă n-o contestă nici adversarii mei cei mai înverşunaţi.

Asupra a două puncte importante, care au dat şi ele, la vremea lor, prilej unor încinse polemici, am dat ca anexe, dezainorsându-le, articole deja vechi în care poziţia mea se află justificată. Un al treilea apendice, adăugat în timp ce cartea aceasta se afla sub tipar, răspunde, dimpotrivă, unui imperativ foarte recent.

G.D.

PRESCURTĂRI

-A.	-Aranyaka
ĂpGS.	ApastambaGS.
AV.	AtharvaVeda
-B.	-Brahmana
BhSS.	BharadvâjaSS.

BSO(A)S.	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
BU.	BrhadÂranyakaU.
Festus, Paulus L¹L²	Ed. Wallace M. Lindsay, 1913 (Teubner) şi 1930 (Glossaria Latina IV)
Gonda, M.	Jan Gonda, *The Vedic God Mitra* (1972)
Gonda, *DD.*	Jan Gonda, *The Dual Deities in the Religion of the Veda* (1972)
-GS.	-GrhyaSutra
IF.	Indogermanische Forschungen
IU.	Indo-Iranian Journal
JA.	Journal Asiatique
JAOS.	Journal of the American Oriental Society
KB.	KăţhakaB.
KGS.	KâţhakaGS.
KS.	KăţhakaS.
LâţSS.	LăţyăyanaSS.
Mbh.	Mahâbhărata

Muir, *OST.*
PăiGS.
PB.
Plutarh, *Rom., N.*
-Pur.
RC.
REL.
Renou, *EVP.*
RHR.
RV-
-S.
SănkhSS.
SBAkWien.
SB.
SMRS.
-SS.
TA.
TB.
TPhS.
TS.
-U.
UUÂ.
VS.
Y.
ZCPh.
ZDMG.

John Muir, *Original Sanskrit Texts,* 1-5
(1858-1870)
PăraskaraGS.
PancavimâaB.
Vies de Rotnulus, de Numa
-Purâna
Revue Celtique
Revue des fitudes Latines
Louis Renou, *âtudes vediques etpânineennes,*
1-17
Revue de l'Histoire des Religions (1955-1959)
RgVeda -Samhitâ SănkhăyanaSS.
SitzungsBerichte der (k.k.) Akademie der Wissenschaften, hist.-phil. Klasse, Wien SatapathaB.
Studi e Materiali di Storia delle Religioni -SrautaSutra TaittiriyaÂ. TaittiriyaB. Transactions of the Philological Society
TaittiriyaS.
-Upanişad
Uppsala Universitets Ârsskrift
VâjasaneyiS.
Yasna
Zeitschrift fiir Celtische Philologie
Zeitschrift der Deutschen Morgenlăndischer
Gesellschaft
Trebuind să trimit adesea la propriile mele cărţi, folosesc câteva prescurtări: *DG.*

FR.
IR. JMQ.
ME. MV.
NA. RIER.
RRA.
Les Dieux des Germains, Paris (P.UF.), 1959; text remaniat, tradus în engleză sub supravegherea lui E. Haugen.
Gods ofAncientNorthmen (= GA/V.), Los Angeles (Univ. of California Press), 1973.
Fetes romaines d'ete et d'automne, Paris (Gallimard), 1975.
Idees romaines (Gallimard), 1959.
Jupiter, Marş, Quirinusl-UI (Gallimard), 1941—1945; IV (P.U.F.) 1948.
Mythe et epopee (Gallimard), 1,1968; I^2,1974; II, 1971; III, 1973.
Mitra-Varuna (P.U.F.), 1940; ediţia a doua (Gallimard), 1948.
Naissance d'Archanges (= *JMQ* III).
Rituels indo-europeens a Rome, Paris (Klinksieck), 1954.
La religion romaine archaique, Paris (Payot), 1966, a doua ediţie refăcută şi sporită, 1974; traducere engleză, *Archaic Roman Religion* (= *ARR),* Chicago (University of Chicago Press), 1970.
18
19

NOTA ASUPRA TRANSCRIERILOR

Citările sunt făcute, pentru fiecare limbă, cu grafia şi în transcrierea uzuale.
Lungimea vocalelor este marcată prin accent ascuţit în vechea islandeză şi în vechea irlandeză, printr-o linie deasupra literei pretutindeni în altă parte; *o* este vocala şva; vechiul islandez *y* are valoarea germanului «ii»; avesticul *a,* este un a nazalizat; *â* este un diftong redus.
săăjaxi peste tot valoarea franceză «eh j tch dj»; #y(şi *§)* reprezintă sunetul *ach* din germană şi sonora corespunzătoare; în avestică *6 6* au valoarea lui «th» surd, respectiv sonor din engleză, precum şi, în vechea islandeză, *P d;* în vechea islandeză *j* este semivocala lui *i.*
în sanscrită r este r vocală; *m* nazalizează vocala precedentă; *c j* sunt echivalentele francezului «tch dj»; *n S* sunt formele (velarizate, palatalizate) luate de n înainte de *k g* şi înainte de *c j; ă* şi ş sunt două varietăţi de şuierătoare surde (cf. fr. «eh»); *ţdn* sunt nişte retroflexe (vârful limbii atingând vălul palatului); *h* este un suflu surd substituit lui *s* final în anumite poziţii.
în cazul câtorva litere culese cu corp mic un anumit număr de litere accentuate sau marcate (caractere italice) au trebuit să fie înlocuite cu literele nemarcate corespunzătoare (caractere drepte), mai ales, în sanscrită, mai multe vocale lungi accentuate; reste astfel înlocuit cu r; /valorează atunci un r accentuat, iar f un rlung accentuat.

Introducere

ZEII INDO-IRANIENI AI CELOR TREI FUNCŢIUNI

20

în 1907, în nordul Anatoliei, pe locul unei capitale a imperiului hitit, săpătorii au dezgropat un document care a trezit neîntârziat un mare interes.
Se ştia deja că, în a doua jumătate a celui de al doilea mileniu î.Hr., câteva dintre micile principate ale Siriei şi ale Palestinei care îşi apărau de bine de rău existenţa în mijlocul marilor regi care le erau vecini, purtau nume care puteau fi interpretate fie prin indiana vedică, fie prin indo-iraniana comună: oare nu se găseau printre alţii, în cadrul unei coaliţii împotriva regelui semit din Urusalim — viitorul Ierusalim —, culpabil de fidelitate faţă de faraon, un Su-wa-ar-da-ta şi un In-dar-u-ta? *Cel dintâi, stăpân al oraşului pe care Biblia îl va numi Qa'îlăh, era fără îndoială, potrivit numelui său, «Creat de către* Suvar» *(în vedică* Svâr, Siîar *«Soare»), iar celălalt, rege în* Aksapa, *biblicul* Aksaf, *avea un omonim exact în RgVeda (8, 68, 17),* Indrotâ, *adică* Ind(a)ra-ută *«Ajutat de Indra». Dar Boghazkoy revela un paraindian mai important, un rege al puternicei ţări Mitani. După ce a fost mai întâi citit* Mat-ti-u-a(z)-za, *astăzi numele lui se transcrie mai degrabă* KUR-ti-u-a(z)-za *sau* Kur-ti-ii-a(z)-za sau Sat-ti-ii-a(z)-za — *adică *săti-văja «Care dobândeşte pradă» (cf. abstractul vedic invers* văja-sâtij. *Personajul acesta era la rândul său fiul unui* Tu-us-rat-ta *(cu varianta* Tu-is-e-rat-ta,), *adică fie vedicul* tveşa-râtha *«Cu carul năvalnic» (epitet al luptătorilor Marut), fie o formă apropiată,* *tviş(i)-ratha.

23

GEORGES DUMEZIL

1. *Zeii indieni din Mitani*

KUR-ti-u-a(z)-za contribuia la istorie cu ceva mai important decât precara lui persoană. Detronat, şi-a redobândit rangul graţie regelui hitit ăuppiluliuma I care, pe deasupra, i-a dat drept soţie pe fiica lui. Strânsa alianţă pe care o impuneau aceste binefaceri a fost legiferată în 1380 printr-un tratat, redactat în accadiană, din care au fost regăsite mai multe exemplare. Mitanianul se angaja să-i rămână credincios socrului său şi enumera pedepsele cereşti pe care accepta să le îndure dacă nu se ţinea de cuvânt. Potrivit obiceiului, contractanţii luau drept garanţi ai acordului lor zei importanţi ai imperiilor lor. Iar printre martorii mitanianului, între mulţi zei necunoscuţi şi nu puţini alţii, care pot fi identificaţi

ca divinităţi locale sau babiloniene, figurează un grup omogen.
ILANI mi-if-ra-aS-Si-il
ILU *in-dar* [var. *in-da-ra]*
ILANI u-ru-ya-na-as'-s'i-el [var. a-ru-na-aă-Si-il]
ILANI
na-sa-at-ti-ia-an-na.
Imediat după descoperirea tăbliţelor s-a observat că era vorba de patru nume divine printre cele mai uzuale în RgVeda şi, după câteva controverse, aproape toată lumea este astăzi de acord că terminaţia -*sil* ataşată primelor două nume şi numai lor este o aproximaţie hurrită destinată să redea expresia specific sanscrită care este dublul dual *Mitră-varună* «Mitra şi Varuna ca pereche». Zeii indieni pe care îi invocă acest rege cu nume indian sunt aşadar, în ordinea documentului, Mitra-Varuna, Ind(a)ra şi cei doi gemeni Nâsatya sau Asvin.
Zei mai degrabă «indieni» decât «indo-iranieni comuni»: ansamblul vestigiilor lingvistice pe care le-au lăsat în urma lor aceşti cuceritori efemeri recomandă într-adevăr această identificare, deşi ea prilejuieşte şi acum

unele controverse, sau chiar câteva invective, de ariergardă[1]. Ne putem imagina în diferite chipuri faptul istoric, migraţia căreia îi stă mărturie prezenţa paraindienilor la începutul secolului al XlV-lea î.Hr. pe Eufrat şi chiar mai aproape de Mediterana. Cel mai simplu este acela de a presupune o scindare petrecută într-o perioadă timpurie a mişcărilor care au dus grosul viitorilor indieni din Turkestanul meridional până în Pendjab: câteva coloane rătăcite se vor fi îndreptat către extremul Occident.
Prompţi cât a fost vorba de a-i revendica pe cei patru zei, indianiştii au înţeles mai încet ce semnificaţie are prezenţa şi reunirea lor în tratatul de la Boghazkoy. Au fost propuse mai multe soluţii: într-un fel sau altul aceşti zei ar fi fost deopotrivă preocupaţi de respectarea cuvântului dat (Wolfgang Schulz, 1916[2]); sau, de vreme ce unul dintre temeiurile alianţei îl constituie căsătoria regelui mitanian cu fiica regelui hitit, aceşti zei, sau măcar cei din urmă, ar fi avut în grija lor unirile matrimoniale (Sten Konow, 1921[3]); în 1926, cel mai perspicace dintre aceşti exegeţi, Arthur Christensen[4], a împărţit lista în două părţi şi a interpretat Mitra-Varuna ca pe reprezentanţii zeilor «asura», iar pe Indra şi pe cei doi Nâsatya ca pe reprezentanţii zeilor «deva»; prin aceşti delegaţi mitanianul s-ar fi pus sub controlul ansamblului unui panteon bipartit. Fiecare dintre aceste interpretări este susceptibilă de obiecţii. Dacă Mitra şi Varuna sunt neîndoielnic, prin natura lor, paznici ai

[1] Maestrul studiilor asupra «indienilor din Occident» este Manfred Mayrhofer, care le-a consacrat mai multe cărţi şi numeroase articole, toate de mare importanţă. îndeosebi *Die Indo-Arier im* a/ten *Vorderasien, mit einer analytischen Bibliographie,* 1966; «Die vorderasiatischen Arier», în *Asiatische Studien23,*1969, p. 139-154; *Die Arier im vorderen Orient — ein Mythos? mit einem bibliographischen Supplement, SBAkWien* 294, 3,1974. Se va găsi acolo tot ceea ce, dacă nu util, este amuzant de ştiut cu privire la recentele dezbateri (A. Kammenhuber, I.M. D'jakonov). Dacă am mai putea ezita asupra naţionalităţii acestor arya de la Eufrat, căutând acolo o a treia ramură autonomă a ansamblului indo-iranian, sau chiar nişte protoiranieni, demonstraţia care se va face aici n-ar fi decât mai uşoară, însă chestiunea este lămurită.
[2] «Die Zwillingsbriider», *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* 22-23, p. 284-286; discutat în *NA.,* p. 27-28.
[3] «The Aryan Gods of the Mitani People», *Royal Frederik University, Publications ofthe Indian Institute* (Kristiania) 1,1; discutat în NA., p. 28-34. Teza aceasta a fost reluată sub o nouă formă de către Paul Thieme: v. în continuare, ANEXA I.
[4] «Quelques notices sur Ies plus anciennes periodes du zoroastrisme», *Acta Orientalia,* p. 89, 93-97; discutat în NA., p. 30^10.

învoielilor, şi dacă, la rigoare, putem admite că zeul războinic Indra le-ar putea fi asociat ca cel care aplică sancţiuni violente, nu avem nici un mijloc, dacă nu recurgem la sofisme grosolane, să extindem această specializare şi la gemenii Nâsatya. A considera că aceşti Nâsatya îi evocă aici pe «cavalerii de onoare» ai căsătoriilor înseamnă a hipertrofia o parte limitată a ariei lor vedice şi a renunţa la o explicaţie omogenă, de vreme ce, oricum, ea nu poate fi aplicată nici lui Indra, nici perechii Mitra-Varuna. Iar în ceea ce priveşte distincţia *âsura ~ deva,* ea nu este, cum admitea Christensen, o opoziţie: *âsura* desemnează, în vedică, un tip de natură şi de acţiune atribuit câtorva *deva* şi, în plus, demonilor; cele două calificări se interferează; Mitra-Varuna fiind, de bună seamă, principalii *âsura,* sunt totodată şi nişte *deva;* în plus, redactarea textului de la Boghazkoy nu opune în chip solidar pe Indra şi pe cei doi Nâsatya cuplului format de Mitra şi de Varuna, ea enumera trei termeni omogeni.
Aceste tentative, pe lângă dificultăţile proprii fiecăreia, aveau în comun o slăbiciune: ele nu ţineau seamă de o precauţie elementară. înainte de orice comentariu ar fi trebuit văzut dacă aceeaşi grupare se întâlneşte sau nu în imnurile sau în ritualurile vedice şi, dacă s-ar fi regăsit acolo, trebuia observată in

vivo valoarea şi destinaţia ei. Singura remarcă publicată în acest sens până în 1940 fusese furnizată de *R V.* 8,25; dedicat zeilor Asvin-Năsatya, acest imn îl numeşte pe Indra în strofa 8 în compusul la dual simplu Indranâsatyă (exemplu unic în această culegere); apoi, în strofa 11, sunt menţionaţi Mitra-Varuna împreună cu Aryaman, şi nici un alt zeu. Indicaţia aceasta era interesantă, deşi este excesiv să considerăm drept o grupare sistematică nişte menţionări presărate fără ordine sau legătură, în pasaje îndepărtate între ele, de-a lungul a 19 strofe[1].

2. Zeii indieni din Mitani în ritualurile şi în imnurile vedice; două exemple

Şi totuşi gruparea divină de la Boghazkoy este limpede atestată, ca grupare, în literatura vedică, fie ea în vers ori în proză. Dosarul acestor atestări s-a constituit treptat începând din 1940, iar starea lui actuală va putea fi

găsită în prima anexă din această carte. Mă voi mărgini să studiez aici două dintre cele mai utile atestări. Una se găseşte într-o formulă rituală din Văja-saneyiSamhitâ[1], cealaltă într-un imn speculativ atestat atât în RgVeda cât şi în AtharvaVeda[2].

1. Pentru a trasa pe pământ dreptunghiul în care va fi înălţat şi aprins *ăhavanîya* (focul destinat să le transmită zeilor ofrandele oamenilor) se deschide cu plugul o brazdă. Operaţia aceasta, care se execută în condiţii stricte (în privinţa punctului de pornire, a direcţiei), este însoţită de o formulă adresată vacii mitice Kâmadhuk, «cea din care mulgi tot ce doreşti» (VS. 12; *SB.* 7,2,2,12):

kâmam kămadughe dhukşva mitrâya vârunăya ca fndrăyă.svibhyâm puşnâ prajâbhya oşadhîbhyah.

Produ (ca lapte) ceea ce doresc: lui Mitra şi lui Varuna, lui Indra, celor doi Asvin, lui Puşan, făpturilor, plantelor!

Ceea ce Brahmana comentează:

sarvadevatyă vai krşir etâbhyo devatăbhyah sarvăn kâmăn dhukşvety etad.

Agricultura le priveşte pe toate divinităţile; pentru aceste divinităţi produ (ca lapte) tot ceea ce-şi doresc; acesta este sensul.

2. într-un imn *(RV.* 10, 125 = *AVA,* 30[3]) în care, conform tradiţiei indiene, o femeie numită Vâc, «Vorbirea» — care trebuie să fie în realitate Vocea divinizată —, afirmă că ea este temelia universului, prima strofă constă dintr-o îndoită enumerare: întâi clase de zei, apoi zei individuali:

ahâm rudrâbhir vâsubhis carămy ahâm adityafr utâ visvâdevaih ahăm mitrâvârunobhâ bibharmy ahâm indrâgnî ahâm asvinobhâ.

Eu sunt cea care merge cu zeii Rudra, Vasu, Âditya şi cu «întreaga mulţime a zeilor»;

[1] Strofele 20-25, către Văyu, sunt de fapt un alt imn.

[1] Interpretată în 1941 în *JMQ.* I, p. 60, în acelaşi timp cu lista zeilor de la Boghazkoy, p. 51.

[2] Interpretată în 1948 în *JMQ.* IV, p. 26-30.

[3] Ordinea strofelor este diferită: AtharvaVeda transferă strofa 2 din RgVeda înainte de ultimele două şi intervertește strofele 4 şi 5. Variantele textuale sunt neînsemnate.

Eu sunt cea care îi duc pe Mitra-Varuna, pe amândoi, eu îi port pe Indra-Agni, eu îi port pe Asvin, pe amândoi.

Primul învăţământ pe care-1 dau aceste texte şi toate cele de acelaşi tip, este negativ: gruparea zeilor individuali pe care îi utilizează în comun nu poate fi sugerată de către circumstanţele specifice fiecăruia, pentru că ele sunt diferite; dacă textul garantează la Boghazkoy un tratat de alianţă care comportă o căsătorie, el prezida la deschiderea brazdei sacre când se pregăteşte focul de ofrandă şi, în imnul speculativ, el este pur şi simplu o piesă din asortimentul divin pe care Vorbirea pretinde că îl «duce».

Dar aceste texte dau şi o informaţie pozitivă mai substanţială decât putea să ne ofere secul protocol de la Boghazkoy: ele situează gruparea în nişte asambluri care orientează interpretarea lor. Şi unul şi celălalt se prezintă ca o suită unitară de elemente într-o enumerare care vrea să fie exhaustivă: Vaca este îmbiată să îndestuleze *sarvăn kâmăn,* toate dorinţele, iar Vorbirea declară că ea poartă tot, chiar dincolo de partea vizibilă a lumii noastre. Iar aceste întreguri sunt analizate. Potrivit cărui plan? Vaca pe care o interpelează oficiantul este aceea care, conform mitologiei vedice şi postvedice, are un raport esenţial cu ierarhia, mai precis cu ierarhizarea făpturilor, pentru că în principalul mit în care este prezentă, povestea regelui Prthu, se arată felul în care produsele succesive ale zămislirilor şi ale mulgerilor sale, atribuite distributiv făpturilor, a pus-o pe fiecare dintre ele la locul care îi revenea de drept în lume[1]. Formula de instalare a altarului de foc se raportează tocmai la aceasta: la clasificare, la ierarhizare. Pentru a o lua de la sfârşit, ultimii doi termeni, «făpturile» (indiferent care este aici valoarea precisă a cuvântului) şi «plantele», deşi personificate (de vreme ce au «dorinţe»), sunt apelative şi, ca atare, rămân angajate în natura organică. Plasat imediat înainte de acestea două, Puşan

este un zeu, însă un zeu al turmelor, aşadar încă foarte aproape de natura animală, ca şi omonimul său grec — marele Pan; pe lângă asta el este uneori asociat cu sudra, adică cu partea cea mai de jos, la origine nonariană, a societăţii (ca în *BrhadăranyakaUpan.* 1,4,13). Trebuie prin urmare să înţelegem, printr-o extensiune logică, faptul că cei trei termeni care, până la Puşan, formează întreaga listă — Mitra-Varuna, Indra, gemenii Asvin

— se referă la concepte de un rang mai înalt decât tot ce le urmează, ei înşişi fiind enunţaţi în ordinea descrescătoare a demnităţii lor din punctul de vedere al omului în societate. Ne duce gândul imediat la structura ierarhizată a celor trei *vama* ariene — preoţi, războinici, crescători — completaţi la bază de către âudra; sau măcar la principiile acestor *varna: brahman, kşatrâ, vis(ah).*

3. *Analiza a două texte din BV. 10,125 = AV.4, 30*

Imnul speculativ este mult mai bogat. Compus cu fermitate, el trebuie examinat în întregul său. Ia în considerare puterea zeiţei din patru puncte de vedere legate între ele prin tranziţii interesante[1]. Prima parte prezintă Vorbirea în relaţia ei dominantă cu două grupuri de *divinităţi* (printre care şi lista ternară de care ne ocupăm), urmate, în RgVeda, de câţiva zei izolaţi; a doua parte, foarte scurtă, o analizează în sine, printr-o triadă de *excelenţe;* a treia, cea mai lungă, o arată ca înzestrând cele trei principale activităţi sau trebuinţe umane; a patra o preaslăveşte în rolul ei *cosmic.* Este *a priori* probabil că, în acest ansamblu limpede construit, structurile triple ale primelor trei părţi nu sunt independente unele de altele şi că ele exprimă despre zeiţă, în termeni diferiţi dar fundamental echivalenţi, una şi aceeaşi idee.

1. 1. *ahârp rudrâbhir văsubhis carâmy ahăm ădityafr utâ visvâdevaih ahăm mitrâvârunobhâ bibharmy ahăm indrâgnf ahăm asvfnobhâ. 2. ahăm sdmam âhanăsam bibharmy ahăm tvăşţăram utăpuşănam bhăgam ahăm dadhămi drăvinam [AV. drăvină] havfşmate suprăvyd [AV. suprâvyâ] yăjamănăya sunvatâ.*

[1] Imnul este tradus sau comentat îndeosebi în A. Bergaigne, *Quarante hymnes du Rig-Veda,* 1895, P- 70-71; K.F. Geldner, *DerRig-Veda,* III, 1951, p. 355-356. L. Renou, *Hymnes speculatifs du Vida,* 1956, p. 123-124; W. Norman Brown, «Theories of Creation in the Rig-Veda», *JAOS.* 85,1965, p. 33 (cf. p. 27); F. Edgerton, «The philosophic materials of the Atharva Veda», *Studies in honor ofMaurice Bloomfield,* 1920, p. 126, a estimat schimbările aduse textului rgvedic în AtharvaVeda; K.L. Janert, «Rigveda-Studien»,*IU.* 2,1958,p. 103-104 a studiat valoarea lui *-sthâtra* în versul 3d; în L. Renou,*EVP.* 16 (postum), 1967, p. 166-167, n-au putut fi reunite decât un număr mic de note în vedera comentariului.

1. Eu sunt cea care vine împreună cu Rudra, cu Vasu, eu cu Âditya şi cu Toţi-Zeii. Eu îi duc pe Mitra-Varuna pereche, pe amândoi, eu care îi duc pe Indra-Agni, eu cea care îi duce pe Asvin pereche, pe amândoi.

2. Eu sunt cea care îl duce pe stârnitorul[1] Soma, eu duc pe Tvaştar şi Puşan, Bhaga. Eu dau bogăţie (bogăţii) celui ce face libaţiune, bunului invocator, celui care aduce jertfa, celui care stoarce soma.

II. 3. *ahăm râştrî samgămani vâsunăm cikituşi prathamâ yajmyănâm tăm mâ deva vy âdadhuh purutrâ bhuristhâtrăm bhiiry ăvesăyantlm* [AV. *-antah].*

3. Eu sunt aceea care este stăpânitoarea, aceea care adună bunurile materiale, cea care înţelege — prima dintre fiinţele vrednice de aducerea jertfei. Zeii m-au împărţit prin multe locuri (astfel că) mă aflu în multe locuri şi aduc în ele multe lucruri[2].

III. 4. *mâyâ s6 armam atti yd vipâsyati*
yâh prăniti [AV. *prănati] yâ Im srndty uktâm*
amantâvo mâm tâ tipa kşiyanti
srudhfsruta sradhivâm [AV. *graddheyăm] te vadâmi.*

5. *ahâm evâ svayâm idâm vadâmi*
jtişţam devebhir [AV. devănăm] uti mânuşebhih [AV. mânuşănăm] yârp kâmâye tâm-tam ugrăm krnomi tăm brahmânam tăm rşim tăm sumedhâm.

6. *ahăm rudrâya dhânur â tanomi brahmadvfşe sărave hăntavâ u ahâmjănăya samâdam kţnomy ahăm dyâvăprthivf â viresa.*

4. Datorită mie mănâncă hrană cel a cărui vedere desluşeşte, cel care respiră, cel care aude ceea ce s-a spus. Fără să-şi dea seama, el trăieşte în linişte pe socoteala mea. Ascultă, tu care ştii (? sau «preaslăveşti»[3]), îţi spun lucru vrednic de încredere.

[1] Renou 1967 (dar «exuberant», 1956); «en rut» (Bergaigne), «sttirmisch» (Geldner), «swelling» (Brown).

[2] Aceasta este interpretarea cea mai directă: pretutindeni unde au aşezat-o zeii şi unde se află «în funcţie», Vorbirea aduce, introduce unul sau mai multe avantaje în raport cu natura sa (v. în continuare, p. 32-34 şi p. 34, n. 2,4)). Varianta din AtharvaVeda este o foarte plată tautologie.

[3] «Tu care ştii» (Renou, 1956); însă «Mustre» (Bergaigne), «du Beriihmter» (Geldner), «you man ofrenown» (Brown).

5. Eu sunt cea care, de nimeni îndemnată, rostesc ceea ce este gustat de zei şi de oameni. Pe cel ce mi-e drag, oricine ar fi, îl fac puternic, îl fac *brahman* (mase),îl fac Văzător, îl fac preaînţelept.

6. Eu sunt cea care încordez arcul pentru Rudra, pentru ca săgeata să-1 omoare pe duşmanul lui *brahman* (neutru). Eu sunt cea care, pentru bărbaţi, înfăptuiesc lupta[1]. Eu sunt cea care am pătruns cerul şi pământul.

IV. 7. *ahăm suve pitâram asya murdhăn mama yonir apsv ăntăh samudrd tăto vi tişţhe bhuvanâni visvo-târmm dyăm*

varşmănâpa sprsămi. 8. *ahăm evâ vata iva prâ vămy ărăbhamănă bhtivanâni vfsvă para diva pară enâ prthivyaf tâvati mahinâ sâm babhuva.*

1. Eu dau naştere tatălui pe capul acestei lumi, uterul meu este în ape,în ocean. De acolo mă întind către toate lumile, iar cerul, acolo departe, îl ating cu vârful capului meu.

8. Eu suflu ca vântul, îmbrăţişând toate lumile, mai departe decât cerul, mai departe decât pământul: astfel sunt eu în toată măreţia mea[2].

Planul este clar, limpede în toate articulaţiile sale.

I. Prima strofă şi întâia jumătate a celei de a doua instituie tema puterii universale în termeni *teologici,* enumerându-i pe zeii despre care Vorbirea spune că «merge împreună cu ei» sau că îi duce:

a) ea merge împreună cu patru grupe de zei care sunt numiţi, la plural, cu numele lor colectiv şi dintre care primele trei grupe (Âditya, Rudra, Vasu) formează o listă frecventă în imnuri şi în ritualuri, în timp ce legătura acestor trei grupe cu a patra (Visvadeva) este mai laxă. Ansamblul semnifică de bună seamă totalitatea claselor divine, concepute conform unei analize tradiţionale.

[1] Nu avem nici un motiv să reducem *samâdh* sensul de întrecere literară (Renou, 1967, drept consecinţă a interpretării care marchează întreaga sa interpretare a lui RgVeda).

Nu cred că *etâvat,* la încheierea acestor proslăviri de sine panteiste, are valoare «limitativă» (Renou, 1957); dimpotrivă: *tantae molis erai,* atâta îi era măreţia...

b) ea duce, sau poartă, trei perechi de zei personali care sunt desemnaţi prin varietăţi de dual, prin numele lor individuale: Mitra-Varuna, Indra-Agni, cei doi Asvin: adică tocmai zeii de la Boghazkoy cu forma «pereche» subliniată pentru cel dintâi şi cel de al treilea termen prin *ubhâ* «amândoi (împreună prin natura lor)» şi extinsă la termenul al doilea prin inserţia (fără *ubhâ)* lui Agni, unul dintre cei mai importanţi asociaţi ocazionali ai lui Indra.

c) ea duce, sau poartă, individual, pe: Soma, Tvaşţar, Puşan, Bhaga. Printre cei izolaţi din cel de al treilea grup, doi completează lista

precedentă a unor perechi; Tvaşţar, zeu lucrător, şi Puşan, zeu al turmelor, apar în aceleaşi condiţii ca şi Puşan în formula de inaugurare a brazdei sacre: două activităţi dacă nu inferioare, măcar mai angajate în materie, prelungind astfel activităţile lui Mitra-Varuna, ale lui Indra-Agni, ale Asvinilor. Soma şi Bhaga prevestesc ceea ce urmează să se întâmple, ele fiind divinităţile care corespund celor doi termeni ai schimbului atât de profitabil pe care îl defineşte a doua jumătate a strofei 2: soma este băutura artificială oferită zeilor, iar Bhaga are drept funcţie de a veghea asupra dreptei distribuiri a bunurilor între membrii societăţii; îndată după enumerarea zeilor pe care îi însoţeşte sau îi poartă, Vorbirea declară într-adevăr că ea este cea care conferă *drâvina,* bunurile materiale, însă că ea le păstrează pentru cei ce le merită prin pietatea lor, prin exactitatea lor în săvârşirea libaţiilor şi a sacrificiilor *(sunvate* referindu-se la *soma).* Deşi astfel pus în valoare, serviciul acesta nu este decât unul dintre cele pe care le asigură Văc, pare-se că tocmai acela pe care ea pune cel mai mare preţ: el nu-i priveşte direct decât pe Soma şi pe Bhaga, cultul şi retribuirea sa. Ori, Văc îi «poartă» deopotrivă şi pe ceilalţi zei enumeraţi înaintea lui Bhaga (care este de altfel el însuşi unul dintre Âditya, alături de Mitra şi de Varuna) şi aduce serviciile pe care le evocă numele acestor zei. Ce servicii anume?

II. A doua şi a treia parte răspund tocmai la această întrebare. Mai întâi (strofa 3) Văc începe prin a se defini *în ea însăşi,* în afara relaţiilor cu zeii pe care tocmai i-a numit şi a relaţiilor ei cu oamenii, pe care le va detalia mai departe. Ea o face folosindu-se de o dublă afirmaţie:

a) în două versuri îşi aplică trei calităţi care îndreptăţesc pretenţia ei de a deţine «primatul în cult»: ea este suverană («regna-trix»); şi are cele două avantaje care fac posibile acţiunile sale: constituie acumulări de bunuri; este însăşi inteligenţa;

b) această suveranitate se manifestă, aşa cum ne putem aştepta după enunţurile teologice din prima strofă, în multe domenii: zeiţa este statornicită (rădăcina *sthâ-)* în numeroase sectoare de activitate şi este deci capabilă să le procure (rădăcina *vis-* la cauzaţiv) numeroase avantaje.

IU. De fapt aceste felurite domenii sunt în număr de trei, pe care trei strofe (4,5,6) le caracterizează, începând prin cele care au fost deja puse în evidenţă în cea de-a doua parte a strofei 2 — şi, în fiecare dintre cele trei domenii, Văc întâlneşte *omul, nu întâlneşte decât oameni,* în folosul cărora acţionează. Pe scurt, spune că: 1) eu sunt cea care dă hrană tuturor fiinţelor («care respiră») rezonabile («a cărui vedere desluşeşte») şi care se folosesc de vorbire şi eu le asigur o aşezare statornică şi liniştită; 2) eu, fiind în esenţa mea vocea sacră, sunt cea care face preoţi şi prevestitori, puternici[1] şi înţelepţi[2]; 3) eu sunt cea care încordez arcul ucigaş al lui Rudra, vrăjmaşul mitic al demonilor, împotriva «duşmanului

brahmanului» şi care, pentru oameni, îndeplinesc războiul.
Acestea sunt cele trei scene în care Vâc declară că le-aduce oamenilor foloase esenţiale. însă, după cum aminteşte ultimul vers al strofei 6, vers de tranziţie, ea nu este interesată numai de oameni: ea a pătruns cerul şi pământul şi le ocupă.
IV. Aceste ultime cuvinte o angajează într-adevăr pe zeiţă, depăşind umanitatea, într-o preaslăvire de sine larg panteistică în a cărei încheiere

[1] Câtă vreme substantivul *ojas* «forţă» aparţine statistic, într-o proporţie zdrobitoare, funcţiei oinice, lucrul nu mai este adevărat despre adjectivul *ugrâ* (v. *IR.,* 1969, p. 88, n. 1.)

[2] De notat adjectivul *sumedhăs* ce caracterizează diferenţial oameni aparţinând primei funcţiuni, aşa cum *medhâsătaye* «pentru a câştiga înţelepciunea» o caracterizează în triada din 7,66,8: «poemul acesta (este făcut) în vederea bogăţiei, a aurului *(răyâ hiranyayâ),* în vederea forţei *(tâvase)* care nimiceşte lupul (sau duşmanul); (poemul) acesta inspirat (este făcut) în vederea câştigării înţelepciunii *(medhăsătaye)».*

susţine că ea umple apele, lumile, cerul, pământul şi chiar ceea ce este dincolo de cer şi dincolo de pământ.
Astfel strofele 4, 5 şi 6 — singurele, împreună cu a doua jumătate a strofei a doua, care se referă la omenire — sunt dominate: una de substantivul *ânna* «hrană» şi de rădăcina *kşi-* «a trăi într-un loc anume, liniştit şi prosper[1]»; a doua prin numele celor două varietăţi de oamei sfinţiţi, *brahman* şi *fşi;* a treia prin expresiile *dhânur a tanomi* «încord< arcul» şi *samâdam kţnomi* «eu săvârşesc lupta».
Acestea sunt (în ordii 3,1,2) semnalmentele celor trei activităţi care, în această epocă a istorii Indiei, sunt pe cale de a se consolida în clase sociale, «Lehrstand, Wehrstand, Nährstand», cum se spune uneori sacrificându-i asonanţi exactitatea («tagma învăţăturii, tagma războiului, tagma hranei»). Pe de alt parte, chiar cine nu s-a preocupat prea mult de mitologia vedică, imediat că *brahman* şi *fşi* trimit la zona Mitra-Varuna, *samâd* la aceea luptătorului Indra, *ânna* şi *kşi-* la cea a serviabililor Asvin. Cele trei «loci în care zeiţa îşi situează cele trei binefaceri ale sale sunt aşadar cele în ci operează zeii numiţi pereche de pereche chiar din strofa 1 (cd) — «zeii indi< de la Boghazkoy[2]».
Astfel, atât în imnul speculativ cât şi în ritualul brazdei sacre, lista zeil< de care ne ocupăm se întemeiază pe recunoaşterea celor trei funcţii administrarea sacrului, acţiunea războnică, economia — a căror armoniei ierarhizată este necesară pentru ca societatea să dăinuie, iar aceste trei funcţii sunt cele care, în diferite puncte ale domeniului indo-iranian — în] special în tabloul indic bine cunoscut: brahmana, kşatriya şi vaisya — au] dus la o repartiţie, efectivă sau ideală, a oamenilor în preoţi, războinici şi producători (aceştia din urmă precizaţi în funcţie de aspectul economic al] momentului).
Pentru a reveni la tratatul de la Boghazkoy, este cazul să ne întrebăm dacă regele KURtiiiaza angajează, prin numele protectorilor]

[1] Asupra acestei rădăcini v. bibliografia în A. Minard, *Trois enigmes sur Ies cent chemins* II, 1950, p. 226 (§ 603a).

[2] Explicaţia acestui text va trebui completată cu următoarele observaţii:
1) Analiza făcută aici va permite să înţelegem de ce AtharvaVeda a deplasat strofa 2: tot ceea cd se referă la cele trei funcţii ca structuri se află astfel grupat fără întrerupere; însă noul loc dat acesta strofe, într-un moment în care dezvoltarea cosmică este deja începută, nu este satisfăcător.

respectivi, ansamblul poporului său organizat în aceste trei clase sau poate numai, în abstract, sistemul de funcţii pe care le patronează aceşti zei? Cu alte cuvinte, în caz de încălcare a jurământului, oare el acceptă ca echipa divină să-1 pedepsească în preoţii, în războinicii şi în producătorii săi diferenţiaţi sau să-i respingă ritualurile, să-1 ducă la înfrângere şi la foamete? Răspunsul depinde de felul în care concepem societatea vedică şi prevedică, de vechimea şi de gradul de realitate pe care îl atribuim cadrului social care urma să se întrupeze mai târziu în cele trei *varna.* Din punctul de vedere al ideologiei — singura accesibilă prin mijlocirea unor texte ca acestea — diferenţa este mică: lista tripartită de la Boghazkoy şi corespondentele ei vedice stau în orice caz mărturie pentru o analiză raţională a celor trei activităţi care, sub controlul zeilor competenţi, concură (condiţii necesare şi, fără îndoială, suficiente) la reuşita, la supravieţuirea unei societăţi şi, pentru că cel care vorbeşte este un rege, a unui stat.
Un stat, o societate exclusiv omenească? Hotărât lucru — nu. Zeii celor trei funcţii care tocmai au fost identificate în RgVeda nu se interesează numai de oameni, ci asigură servicii cosmice înlăuntrul cărora, bineînţeles, îşi păstrează caracterele funcţionale — şi aceasta cu atât mai uşor cu cât,

2) Nu este cazul să fie căutate aici, cum s-a făcut uneori în privinţa versului 3c, eventuale aluzii la alte clasificări vedice ale varietăţilor de vorbire sau de zgomote: în mod deosebit, nicăieri în imn nu este invocată vocea vreunui animal.
3) Faptul că Vâc, «Verbum», este cea care se prezintă ca temei al tuturor lucrurilor explică îndeajuns, în strofele privitoare Ia oameni,

mulţimea referinţelor la vorbire (sau la zgomot): «a auzi» ca una dintre cele trei caracteristici ale vieţii (4b); ordinul de a asculta ceea ce declară Văc (4d); tocmai această vorbire gustată şi de zei şi de oameni (5ab); poate punerea în valoare a arcului (6a) din pricina efectului sonor al tirului?
4) Acţiunea vorbirii Ia cele trei niveluri funcţionale este bine precizată: ea condiţionează hrănirea (fără îndoială prin păstorit şi agricultură, schimburile, bucătăria organizate, deci «vorbite»), ea este temeiul cultului şi al înţelepciunii (prin prescripţiile sale formulate şi transmise, prin textele ei sacre), ea domină războiul (prin ordinele, îndemnurile, injuriile şi strigătele din timpul luptei).
5) în strofa 3 este probabil că, o dată cu puterea regală *râşfri*(asupra căreia v. Renou, 1967), este evocată, prin opoziţii cu cele două adjective care urmează nemijlocit, şi cea de a doua funcţie din care sunt în mod normal extraşi regii (cf. *răjanyâ* ca sinonim al lui *kşatrfya;* însuşi *kşatră* ca noţiune bipolară, totodată «putere lumească» şi «esenţă a funcţiei războinice»); *SB.* 13,1,6,3, pentru a face înţeles ontrariul masculinului foarte apropiat *răşţrin,* alege ca adjectiv *abalâ* — «fără putere»; în toate aceste cazuri cuvintele vedice *râşţri, rastrin* — nume de agent —, sunt mai expresive decât *râjan:* regele este prezentat nu numai în rangul său ci şi în exercitarea concretă a puterii sale.

35

GEORGES DUMEZIL

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

prin faptul existenţei demonilor, societatea divină duce o viaţă grea, comparabilă cu cea a muritorilor. Această consideraţie ne întoarce la prima strofă a imnului speculativ, în cazul căruia noi am făcut până acum abstracţie de raportul dintre cele două enumerări, cea a grupurilor divine cu nume generic şi cea a perechilor divine cu nume individuale. Ce reprezintă triada alcătuită din Âditya, Rudra şi Vasu[1]? Pe ce concepţie se întemeiază acest tablou al principalelor «clase» ale societăţii divine? Motive convergente ne îndeamnă să recunoaştem aici o altă proiecţie în invizibil a aceluiaşi model social, cel pe care oamenii de atunci îl doreau sau îl realizau pentru ei înşişi[2].

1. Dat fiind că zeii Âditya sunt adeseori numiţi «regii» şi că, în fapt, ei cârmuiesc universul, Abel Bergaigne le-a spus «zei suverani»; numele acesta rămâne excelent cu condiţia ca el să nu estompeze în spiritele noastre de occidentali caracterul esenţialmente sacru, legăturile sacerdotale ale acestei suveranităţi. Principalii sunt Mitra şi Varuna, adică chiar zeii cu care începe şi lista de zei individuali pe care îi studiem[3].

Luaţi colectiv, Rudra sunt un fel de dubletă a zeilor Marut, ceata de tineri zei atmosferici angajaţi în bătălia cu furtuna — de bună seamă proiecţia în cealaltă lume a cetelor de *mărya* sau specialişti ai războiului, care au jucat un mare rol în expansiunea arienilor. Revine la a spune că ei acţionează la nivelul lui Indra în calitatea lui de războinic şi de dispensator al fulgerelor. Solidaritatea acestor figuri diverse este subliniată de faptul că zeii Marut, tovarăşi obişnuiţi ai lui Indra, sunt socotiţi fii ai zeilor Rudra.

[1] în privinţa raportului dintre aceste trei clase divine şi ViSveDeva «toţi zeii» n-aş avea aproape j nimic de schimbat faţă de *JMQ.* IV, p. 155-161, nici din propoziţiile romane (asupra Quiriţilor) care urmează la p. 161-170; dar n-aş mai scrie p. 137-154: v. *IR.,* p. 209-223; tot ce precedă p. 137 J fost înlocuit de cele două prime părţi din *ME.* I, 1968. Numele *ViSvedeva* (aici, în mod excepţional *ViSva-)* are două accepţiuni (Renou, *EVP.* 4, p. 1): totalitatea zeilor; un grup special, compus fără] îndoială din elemente indistincte luate din cele trei grupuri (Ăditya, Rudra, Vasu), un fel de plebe divină.

[2] Interpretare adoptată de Renou, *EVP.* 4, p. 41.

[3] Cu privire la Âditya vezi în continuare, cap. I şi II.

Nemaifiind decât un simplu nume, zeii Vasu sunt greu de caracterizat, dar chiar numele lor este semnificativ; el este pluralul masculin al adjectivului a cărui folosire predominantă în RgVeda este, la plural neutru, vasu, *vâsuni,* cu sensul de bunuri materiale[1].

Nu încape îndoială că două dintre aceste cuvinte sunt dinadins reluate în continuarea imnului, fiecare cu valoarea lui funcţională precisă: Vorbirea spune (în strofa 3) că ea este *samgâmanî vâsunăm* — «strângătoare de bunuri materiale, de averi» — şi (în strofa 6) că ea încordează arcul *rudrâya* — «pentru Rudra» —, Rudra fiind considerat ca învingătorul tipic al demonilor şi al barbarilor (ai duşmanilor lui brahman).

2. încă un motiv îl confirmă pe acesta. în enumerarea uzuală — «zeii Âditya, Rudra, Vasu» — se întâmpla ca unul dintre termeni să fie înlocuit cu termenul omolog din enumerarea zeilor individuali — Indra fiind câteodată asociat, ca în imnul speculativ, cu unul dintre asociaţii săi ocazionali sau înlocuit cu ceata sa războinică, cea a Măruţilor; astfel:

ŞV. 5,51,10: zeii Âditya, *Indra-Vâyu,* zeii Vasu;
A V. 8,1,16: zeii Ăditya, *Indra-Agni,* zeii Vasu;
A V. 6,74,3; 9,1,3-4; 10,9,8: zeii Âditya, zeii *Marut,* zeii Vasu;
A V. 5,3,9: zeii Âditya, zeii Rudra, zeii *Asvin.*

Este evident că aceste variante erau percepute ca echivalente cu originalul.

3. în sfârşit, câteva texte liturgice dovedesc că această valoare clasificatoare a triadei grupelor divine era percepută: fiecare grup este solicitat pentru o binefacere care îi este specifică. Ca de pildă în invocaţia din *SB.* 1,5,1,17:

vasiinăm ratau syâma / rudrănâm urvyăyăm svâdityă aditaye syâmănehasah.
De-am avea parte de mărinimia zeilor Vasu, în extinderea zeilor Rudra! De-am fi favorizaţi de Âditya pentru Aditi (sau: pentru *â-diti,* lipsa legăturilor, mai de grabă mistice decât materiale) în nevinovăţie (sau siguranţă) mistică[2]!
[1] *văsavah,* pi. mase., desemnează când ansamblul zeilor, când grupul zeilor Vasu, Renou, *EVP*. 12,p.75.
[2] A. Bergaigne, *JA.* 1884,1, p. 211-212, a studiat varietatea de securitate sau de inocenţă pe care [0] desemnează *anehâs;* în marea majoritate a cazurilor, RgVeda aplică vocabula ca adjectiv, unor Personaje sau unor acte sacre.

4. *Listele canonice ale zeilor celor trei funcţiuni*
Textele care au fost comentate până aici, precum şi multe dintre cele care vor fi citate în prima anexă, dau alte informaţii, pe care ajunge să semnalăm pe scurt.
1. Lista de la Boghazkoy şi — cât priveşte termenii omologi — cea ritualului brazdei sacre sunt forma cea mai redusă care se poaîe concepe I (cu o variantă încă şi mai simplă, în care Varuna reprezintă singur primul i nivel). însă lista din imnul *RV.* 10,125, cu «Indra-Agni» la nivelul doi, precum şi alte câteva care vor putea fi citite în anexă (cu Indra-Agni, Ind Văyu), dovedesc că erau admise şi înţelese forme mai ample. La primi nivel alţi Âditya (Aryaman, Bhaga) puteau fi adăugaţi la Mitra-Varuna (sa doar lui Varuna), eventual cu mama lor Aditi, sau cu un zeu mai specialii în apărarea unor anumiţi preoţi, Brhaspati putea să apară în listă sau chiar] să ocupe întregul loc. La al doilea nivel, Indra putea fi însoţit de unul sau altul dintre Zeii care îl asistă adesea în acţiunile sale, ca de pildă Vişnu. La nivelul al treilea, binefăcătorii Asvin puteau fi întăriţi prin diferite divinităţi j interesate fiecare de câte un aspect particular al abundenţei sau al fecundităţii, îndeosebi de zeiţa-râu Sarasvatî care, deşi activă la toate trei I nivelurile (ca şi Văc din imn, de altfel asimilată cu Sarasvatî în anumite | speculaţii), era fundamental statornicită în cel de al treilea nivel[1].
De asemenea, ordinea de prezentare a funcţiilor nu este întotdeauna cea I ierarhică: astfel strofele 4,5,6 din imnul *RV.* 10,125 le ia în considerare j în ordinea 3,1,2 (iar strofele corespunzătoare din AtharvaVeda în ordine 1,3,2), plasând pe ultimul rang funcţiunea războinică. Invers, trecereaj aceleiaşi funcţii 2, cea războinică, în fruntea listei, sub forma Indra-Văyuf se justifică fără dificultate: Vâyu, care este prin natura sa un «Zeu cu întâietate» în ritualuri şi în mituri, îl antrenează cu el pe Indra. îmbogăţirile şi mlădierile acestea, ba chiar aceste substituiri, nu desfig reazâ tabloul canonic, şi nici complinirile exterioare structurii celor funcţii care, cum s-a văzut, i se adaugă fără a pătrunde în el. Toate acest
[1] *ME.* I[2], p. 103-107, şi deja *Tarpeia* 1947, p. 45-60.
nu dovedesc altceva decât că ştiinţa sacră, analizând fiecare dintre cele trei niveluri funcţionale, practica în ele nişte subdiviziuni dintre care fiecare avea patronul sau patronii ei distincţi, pe scurt teologia ei, cu sau fără încărcătură mitologică.
2. în ciuda consideraţiilor de mai sus, este statistic evident că, la epoca în care au fost compuse imnurile şi fixate ritualurile, lista pe care o avem în vedere nu mai era expresia dominantă a teologiei celor trei funcţii, cum trebuie să credem că ea mai era încă la prinţii arieni din Mitani. în fapt, clasa şi activitatea preoţilor este patronată de zeii propriu-zis liturgici, Soma şi Agni; desigur că ei avuseseră o mare importanţă încă din epoca indo-iraniană, însă rolul atribuit corespondenţilor lor iranieni Haoma şi Âtar, mai ales celui dintâi, le arată limitele. în ciuda locului încă eminent pe care îl deţin Mitra şi Varuna în Brâhmanas, ei sunt partea cea mai vulnerabilă a vechiului edificiu, cea mai ameninţată de evoluţiile şi revoluţiile religioase care urmau să aibă loc între momentul literaturii vedice în proză şi cel al epopeii, şi datorită cărora îşi vor găsi locul viitoarele elemente ale lui Trimurti: în epopee zeii Âditya — chiar principalii doi, Mitra şi Varuna — apar sărăciţi şi lipsiţi de coerenţă. în sfârşit, la al treilea nivel, zeii Asvin tind încă din RgVeda să se elibereze de valoarea clasificatoare şi să nu mai ducă, autonomi, decât existenţa unor buni taumaturgi; mai târziu vor fi găsiţi puşi ocazional în relaţii, în afara claselor arya, cu cele sudra.
3. Dimpotrivă, făcând abstracţie de aceşti zei, cadrul ideologiei tripartite a supravieţuit, chiar a prosperat şi s-a îmbogăţit cu materiale noi, şi aceasta sprijinindu-se pe sistemul celor trei varna arya care, încă din părţile târzii din RgVeda, nu înceta să se dezvolte. însă subzistă din el aplicaţii epice străvechi, independente de varna: aşa se face că, în epopee, nepoţii lui Yayâti, regi cu toţii, excelează în chip diferit, unul prin bogăţiile sale, celălalt prin însuşirile sale de războinic, al treilea printr-o practicare asiduă a sacrificiilor — cel de al patrulea încununând aceste avantaje tradiţionale printr-un ataşament neabătut faţă de adevăr[1].

Fie direct, fie prin specificarea întemeiată pe varna, structura celor trei funcţii a fost adesea pusă de gânditori în corespondenţă cu alte triade, cu

' Vezi *ME.* II, partea a treia.

semnificaţii şi de origini diferite — nimic nu este mai răspândit în lume decât cadrele ternare —, şi le-a transmis, într-un fel mai mult sau mai puţin statornic o coloraţie trifuncţională: de pildă, cele trei părţi suprapuse ale lumii (cerul, văzduhul, pământul); sistemul celor trei «fire», *guna,* din care totul este ţesut *(sattva, rajas, tamas[1]);* ierarhia valorilor morale *(dharma, artha, kăma);* teoria focurilor artificiale (focul stăpânului casei, focul de apărare, focul ofrandelor); culorile principale (alb, roşu, negru) etc.[2]

5. *Destinul zeilor din lista canonică în Avesta postgâtLică*

Nimeni nu mai contestă astăzi, din câte se pare, că structura ideologică a celor trei funcţiuni, în forma ei cea mai generală, a fost familiară deja indo-iranienilor încă nedespărţiţi. Mai multe pasaje ale Avestei gâthice şi nongâthice o enunţă în chipul cel mai limpede[3], precum şi, la sciţii descrişi de Herodot, legenda comorilor-talismane în chip util glosată de Quintus Curtius[4]. îndeosebi iranienii din Iran cunoşteau, măcar în teorie, o împărţire socială în clase, *pisdra* — preoţi, războinici, păstori-agricultori, completată mai târziu cu o clasă de meşteşugari —, coincizând cu cele trei varna arya ale Indiei, iar principalele fragmente din epopeea eroilor Narţi, culese acum un secol şi ceva la oseţii din Caucaz, ultimii descendenţi ai sciţilor, se desfăşoară înăuntrul a trei familii *(asrtee Narty)* definite respectiv prin inteligenţă, vitejie războnică, belşug[5]. Trebuie prin urmare să admitem că dej* strămoşii comuni indienilor şi iranienilor îşi gândeau organizarea socii

[1] «Fire care, răsucite, dau funia» (Nandou).

[2] Etajele lumii, *JMQ.* I, p. 65 (astfel *AB.* 7,1,5,2-3: zeii Vasu şi lumea aceasta, zeii Rudra \ atmosfera, zeii Âditya şi «yonderworld», «lumea de dincolo»; *guna, ibid.* p. 64; principiile psihologice, *ibid.* p. 260 (şi *ME.* l[2], p. 94-95); focurile de sacrificiu (în ultimă instanţă *RRA?,* p. 319-326, şi *FR.* p. 61-68); culorile în *RIER.,* p. 45-52.

[3]Deex. Vaft5,85-87.

[4] Herodot, 4, 5-6; Quintus Curtius, 7, 8, 18-19; v. în ultimă instanţă *ME.* I[2], p. 446-452 (p. 317-319 ale ediţiei româneşti).

[5] Sunt familiile fundamentale, singurele care sunt adunate şi statornicite pe muntele Narţili pe care îl ocupă în întregime: vârful, partea de mijloc, poalele. După prilejuri, în episoadele epice s numite şi alte familii (de ex. *Acsets),* dar ele rămân exterioare celor «Trei familii Narte» *(srts Narty), ME.* I[2], p. 457^t71 (p. 325-343 ale ediţiei româneşti).

în acest cadru, fără ca, bineînţeles, să fie posibil să determinăm în ce măsură şi în ce formă era aplicată teoria: metoda comparativă, în felul în care este ea practicată aici, poate descoperi reprezentări, nu reconstituie fapte.

Analizele şi comparaţiile de mai sus ne obligă aşadar să ne punem o problemă mai precisă. Ele au degajat, în conformitate cu această ideologie, o structură teologică care se exprimă într-o grupare, într-o listă canonică de divinităţi a cărei vechime şi importanţă, în ceea ce-i priveşte pe indieni, le atestă tratatul de la Boghazkoy: ea era neîndoielnic bine stabilită, tradiţională, când KURtiuaza, în secolul al XlV-lea î.Hr., a folosit-o, anga-jându-se prin ea cu toate şansele sale şi cu întregul lui popor. Această listă canonică să fi fost oare în funcţie, ca ideologie, la indo-iranienii încă nedivizaţi? Dacă da, ce-a devenit ea în ramura iraniană a familiei?

Panteonul celor mai vechi iranieni, cel pe care l-au cunoscut reformatorii, pe care 1-a cunoscut Zoroastru[1], în umbra căruia au crescut şi care a fost una dintre temele lor de meditaţie, nu ne este direct accesibil: nici un document nu 1-a înregistrat; nu se vădeşte decât rezultatul operaţiilor teologice complexe pe care le implică orice «reformă». Numai că acest rezultat apare în mai multe forme, mai exact în două stadii principale: pe de o parte gândirea originală a lui Zoroastru exprimată prin Gâthâ, în care monoteismul domneşte în chip absolut, în care, sub Ahura Mazdă, nici una dintre persoanele divine ale căror nume sunt şi vedice n-a fost reţinută nici ca zeu, nici ca demon; pe de altă parte restul din Avesta, în care teologia din

[1] Pentru că nu am scris o istorie a religiilor iraniene, nu-mi pot spune părerea asupra unor puncte importante, dar care nu schimbă cu nimic problema tratată aici: ce acoperă numele lui Zoroastru, un individ, un grup? Activitatea lui se află cumva în prelungirea unor reforme anterioare? în mod special, moştenise deja un «Ahura» suprem, ba chiar unic. Nu sunt în măsură să pun în discuţie datele, locurile, cauzele reformei zoroastriene, apoi ale reintroducerii în religia reformată a unor divinităţi ca Mi6ra, VaraOragna, Anăhită. Aşadar nu voi opune nimic romanelor recente publicate asupra acestui subiect, mai ales de către dl Ilya Gershevitch, în introducerea la *The Avestan Hymn to Mithra,* 1959: de la Zoroastru, un fel de profet de statură biblică, până la preoţii totodată machiavelici şi voltairieni care ţes intrigi în jurul Ahemenizilor, răstimpul acesta de istorie nu are secrete pentru dânsul. Totuşi este mai sigur să recurgem la expunerile, clasice şi bine infonrmte, ale lui Geo Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen* 1,1954, p. 16-83; 2,1955, p. 47-134, şi *Die Religionen hans,* 1955 (trad. *Les religions de Viran,* 1968); Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de Viran ancien = Mana* 1, 3, 1962. Nu intră în vederile mele nici să iau poziţie aici cu privire la raporturile dintre religia primilor Ahemenizi, a lui Darius îndeosebi, şi

textele Gâthâ este mereu la loc de cinste, însă unde, sub numele de Yazata, «fiinţe vrednice de jertfă», sunt admise numeroase divinităţi dintre care multe poartă nume cunoscute în Vede. Nu ne revine să examinăm aici în toată amploarea lor aceste două aspecte ale zoroastrismului, nici să ne ocupăm de cronologiile lor relative. Subiectul nostru este pur teologic: unul şi celălalt, unul sau altul dintre aceste aspecte, cel gâthic şi cel nongâthic, ne obligă oare sau nu să credem că reformele iraniene s-au efectuat pornind de la un politeism axat — ca şi acela al celor mai vechi indieni şi al paraindienilor de la Eufrat — pe structura ierarhizată a cărei formă indiană este «Mitra-V anina, Indra, cei doi Nâsatya», eventual însoţiţi de o zeiţă trivalentă? Să luăm întâi în considerare al doilea zoroastrism. El frapează din capul locului printr-o distribuire semnificativă a termenilor. Numele zeilor din lista canonică indiană apar toate, cu excepţia lui Varuna, despre care mulţi exegeţi cred că este acoperit prin perifrază Ahura Mazdâ, «Domnul înţelepciunii». Doar că unii apar ca zei, alţii ca demoni, şi aceasta conform unei tăieturi care separă prima funcţie de celelalte două şi, prin urmare, sugerează faptul că teologii au operat într-adevăr pornind de la tabloul trifuncţional de mai jos.

RGVEDA	AVESTA NONGÂTHICĂ	
Nume de zei:	Nume de zei:	... ., Nume de demoni:
	marele zeu: AHURA MAZDÂ	
I fVARUNA \ MITRA	yazata: MI0RA	
II INDRA		INDRA
III Cei doi NÂSATYA		NÂNHAI6YA

42
Se vede astfel că teologii care, de bună seamă cu câteva generaţii după Zoroastru, i-au reintrodus pe zeii funcţionali în religia reformată n-au reţinut ca zei decât pe cei ai primei funcţii: aparţinând desigur ei înşişi — ca şi Zoroastru, care se declară *zaotar,* preot [ved. *hâtar]* —- la vreuna dintre expresiile sacerdotale ale acestei prime funcţii, ei nu puteau concepe purificarea religiei, «reforma», decât ca extinderea la toate nivelurile a ideologiei şi a moralei specifice nivelului lor. Zeii celorlalte două niveluri, care chezăşuiau conduite şi idealuri diferite, divergente, aşadar primejdioase pentru reformă, idealul unei aristocraţii militare violente şi turbulente precum şi cel al unei ţărănimi lacome şi mărginite, au fost respinse, condamnate, puse la stâlpul infamiei; ei au devenit exemplele tipice ale acelor *daeva* care, păstrând totuşi numele indo-iranian al zeilor (ved. deva)[1], au căpătat şi rolul de demoni.
Mai mult decât atât, aceşti *daeva* nu sunt pur şi simplu nişte demoni, şi nici nişte demoni izolaţi. Ei sunt un soi de arhidemoni, solidari, şi acest privilegiu negativ ne duce la cea de a doua parte a problemei, cea care se referă la zoroastrismul pur din Gâthâ. Oare teologul Zoroastru, când elimina toţi zeii cu excepţia Domnului înţelept (sau al înţelepciunii), să nu fi reţinut nimic din analiza trifuncţională a societăţii şi a lumii care dădea seamă la verii săi indieni de complexul «Mitra-Varuna, Indra, cei doi Nâsatya»? Răspunsul a fost dat în 1945 în cartea mea *Naissance d'Archanges,* din care numeroase pasaje vor fi reelaborate într-o proximă ediţie, dar a cărei argumentaţie rămâne valabilă. Foarte curând acceptată, corectată, nuanţată de către mulţi iranişti importanţi, ea a fost respinsă de alţii, uneori cu o vehemenţă şi un dispreţ rare în cadrul studiilor noastre.
6. *Transpunerea listei canonice în Gâthâ: Amdsa Spsnta*
Zeii funcţionali o dată excomunicaţi, Indra şi zeii Nârihai6ya — cu intercalarea unui Saurva, care

poartă acelaşi nume cu zeul indian Sarva

[1] Avem acum dovada că această reversie de sens a cuvântului **daiva* nu este iraniană comună: sciţii n-o operaseră, dacă e să judecăm după compusul oset peiorativ *asvdiv* (din **apa-daiva),* nume de vrăjitor, literal «cel care se ţine departe de **daiva»:* Dumezil «dai va în osetă», *Paideuma* 7 *(Festschrift H. Lommel),* p 47-48, reluat în *Romans de Scythie et d'alentouf,* 1978, p. 295-298.

(Rudra) — sunt, în zoroastrismul nongâthic, încorporaţi în această ordine într-o listă de şase arhidemoni a căror raţiune de a fi este aceea de a se opune, termen cu termen, unei liste de şase figuri «bune», cărora în Occident li se spune câteodată Arhangheli şi care provin din teologia Gâthelor, din care fac parte chiar ca nişte elemente esenţiale. Adoptate de zoroastrismul postgâthic, ele apar sub numele colectiv de Amasa Spanta, «Nemuritori Făcători de bine (sau Prielnici)», cu o ordine de enumerare fixă şi la loc de cinste: mai prejos numai de Domnul înţelepciune, ele sunt situate în listele de fiinţe supranaturale înaintea tuturor zeilor restauraţi. Ce sunt aceste Amasa Spanta?

Este evident că limba poeţilor gâthici este una dintre cele mai obscure: sintaxa, retorica, poetica lor sunt, ca să nu zicem mai mult, originale, iar vocabularul lor, în ciuda atâtor lucrări savante, nu este complet elucidat. Din fericire teologia lor nu este în întregime prizoniera incertitudinilor şi a enigmelor traducerii literale: măcar numele Entităţilor sunt limpezi şi câteva foarte simple observaţii exterioare relevă articulaţiile esenţiale.

1. Tabloul frecvenţelor de menţionare a entităţilor arată că importanţa relativă pe care autorii Gâthelor o atribuiau fiecăreia concordă riguros cu locul pe care urmau să-1 ocupe în ierarhia canonică a Avestei postgâthice; ceea ce înseamnă că această ierarhie, deşi ea nu este enunţată în poeme într-o ordine enumerativă pe care genul literar o excludea, exista deja la epoca la care ele au fost compuse[1]; şi mai înseamnă că ea nu este arbitrară, ci se întemeiază pe natura conceptelor divine pe care le reuneşte.

2. Mai marea sau mai mica frecvenţă a prezenţelor reunite a mai multor Entităţi (două, trei) înăuntrul aceleiaşi strofe face evidente nişte afinităţi sau nişte indiferenţe care nu pot rezulta decât din definiţia sau din funcţia fiecăreia.

3. Aluzii precise, de mult recunoscute ca atare, ne permit să afirmăm că elementul material — care în Avesta postgâthică este diferenţial încredinţat patronajului fiecăreia dintre Amasa Spanta — le era asociat încă din Gâthe:

[1] Mă îndoiesc că termenul *baga,* clintr-un pasaj al marii inscripţii din Behistun, îi desemnează pe AmaSa Spsnta, în ciuda a ce spune Gershevitch, *JNearEasternSt.* 23,1964, p. 18; totuşi acest autor ne-a sugerat un motiv să credem că la data compunerii Gâthelor, numele colectiv Amssa Spanta era practicat, deşi nu se află folosit în ele, *The A vestan Hymn toMithra.p.* 10-11, 163-166.

Entităţi	Elemente materiale
1 Vohu Manah (Gândul cel Bun)	bovinul
2 Asa VahiSta (Ordinea Preabună)	focul
3 X3a6ra Vairya (Puterea dorită)	metalele
4 Spantă Armaiti (Prielnica Gândire Pioasă)	pământul
5 Haurvatât (Neştirbirea, Sănătatea)	apele
6 Amaratât (Nemoartea, Viaţa)	plantele

Aceste Entităţi sunt prezentate fie drept nişte aspecte mai mult sau mai puţin personificate ale Zeului unic, fie ca primele sale creaturi şi principalii săi auxiliari. Numele lor sunt luate dintr-un repertioriu religios de abstracţii prezent şi în RgVeda, unde găsim, de pildă, *rtâ*[1], Ordinea bună — cosmică, rituală, morală —, care corespunde gâthicului *aSa* şi, în persana veche, lui *arta-*. Procedeul prin care aceste abstracţii au devenit persoane active este şi el la fel de vechi într-adevăr: cei mai vechi indieni, ca de altfel şi ceilalţi indo-europeni, hitiţi, latini, greci san celţi, animau cu uşurinţă derivaţi pe care un stoc abundent de sufixe abstracte îi furniza limbilor lor respective. Dar acest lucru se referă numai la formă şi nu explică esenţialul: de ce au fost alese aceste şase abstracţii, şi numai ele, şi de ce au fost reunite şi cristalizate în această ordine? De ce au fost excluse, de pildă, Ştiinţa, Prevederea, Dibăcia, Voinţa, Imensitatea şi atâtea alte atribute divine care nu erau cu nimic mai puţin importante? Şi mai

ales de ce, la sfârşitul unei liste care conţine atât de puţini termeni, autorii ei şi-au permis risipa care constă în juxtapunerea celor două Entităţi în *-tăţ,* care au cam aceeaşi funcţie? Este evident că alegerea a fost orientată de o intenţie şi că, chiar

[1] Complexul semantic pe care îl desemnează *rtă,* în sens strict «Potrivitul», merge de la Ordine în general până la Adevăr (bibliografia pentru *Ţtâ* în Oldenberg, 1915, şi Renou *EVP.* 3, p. 50). Etimologic vorbind, în cele mai conservatoare vocabulare indo-europene, adevărul este când ceea ce este (bine) ajustat sau potrivit, când ceea ce este real şi nu iluzoriu (vedic, *ţtâ, satyâ);* UXTIOTIC, *uerus* etc, se întemeiază pe alte imagini.

în interiorul domeniului deschis acestei intenţii, ea n-a fost cu totul liberă — cu alte cuvinte ea a respectat un model; care model?

1. încă de mult, cuplul final cu nume asonante Haurvatâî-Amaratâţ a fost asociat cu indisociabilii gemeni vedici, Nâsatya sau Asvin[1], care, între altele, au grijă de a-i ocroti fizic pe oameni şi pe animale, mai ales împotriva bolii şi împotriva morţii: ei dau sănătate şi vitalitate, îi întineresc pe bătrâni, vindecă de sterilitate; «medici» printre zei, ei sunt asociaţi în ritualuri cu «medicina», care este zeiţa-râu, Sarasvati. în plus, deşi numele celor două Entităţi zoroastriene sunt de gen feminin, trebuie să considerăm că, potrivit tradiţiei sacerdotale, ele erau reprezentate ca nişte fiinţe masculine. într-adevăr, «ele» reapar în tradiţia iudeo-musulmană sub chipul îngerilor Hârut şi Măruţ, eroi ai unei pipărate aventuri galante, în care sunt făcuţi de râs de către o femeie, o Nahid, care nu este alta decât vechea zeiţă Anăhită; iar această aventură aminteşte prea îndeaproape de una dintre principalele legende ale zeilor vedici Năsatya, în care virtuoasa Sukanyă le dejoacă încercarea, pentru ca asemănarea să fie întâmplătoare[2].

2. La rangul al treilea, X§a6ra este tocmai cuvântul care, din epoca indo-iraniană, caracteriza cea de a doua funcţie: în India *kşatrâ* este principiul celei de a doua funcţii, aşa cum *brahman* (neutru) este principiul celei dintâi şi *vis* al celei de a treia; în sistemul acestor varna războinicii sunt numiţi cu ajutorul derivatului *kşatriya* şi, în ritualuri, Indra este zeul *kşatriya* prin excelenţă, modelul războinicilor *kşatriya.* La oseţi, acea dintre cele trei familii de eroi Narţi care este diferenţial definită prin meritele războinice şi care chiar îi produce pe cei mai mari luptători, este cea a *£xs3srtaegkats,* nume derivat din substantivul *sxsar(t),* care este forma finală regulată a cuvântului iranian comun *xsaQra* şi înseamnă «vitejie, eroism»[3], însă, în acelaşi timp, vedicul *kşatrâ* desemnează, neseparându-se de clasa militară din care provin de obicei regii, puterea, stăpânirea lumească. Pe

[1] Aşa la J.H. Moulton, *Early Zoroaslrianism,* 1913, p. 114-115.

[2] NA.,p. 159-170; această interpretare a fost confirmată şi dezvoltată de către părintele iezuit de Menasce, «Une legende indo-iranienne dans l'angglologie judeo-musulmane: a propos de Hârut-Mârut», *âtudes asiatiques (Revue de la Socială Suisse d'âtudes Asiatiques)* 1,1947, p. 10-18; un bun rezumat al lui H. Ch. Puech, *RHR.* 133,1947-1948, p. 221-225.

[3] NA., p. 136-156. L.H. Gray, *The Foundations ofthe Iranian Religion,* 1929, p. 47, propusese deja derivarea lui X5a6ra Vairya plecând de la Indra.

această latură a suveranităţii a fost reechilibrat *xsadra* al reformei zoroastriene îndreptate în parte împotriva autonomiei şi moralei specifice a clasei militare — şi aceasta până la punctul în care buni traducători ai Gâthelor au considerat că pot traduce cuvântul prin «Regat», cu nişte rezonanţe comparabile celor pe care Evangheliile le conferă acestui cuvânt. Elementul material asociat cu Entitatea Xăa8ra este, ca şi ea însăşi, ambiguu: este «metalul», în toate varietăţile sale, atât metalele preţioase care se potrivesc cu oamenii puterii cât şi metalele tari — anumite texte explicitează şi dezvoltă acest aspect — din care sunt făcute armele[1].

3. La deschiderea listei, cele două Entităţi Vohu Manah şi Asa Vahista se află menţionate împreună într-un fel mai puţin automat decât Haurvatâ£ şi Amarstâţ, însă cu o frecvenţă care nu permite să ne îndoim de afinitatea lor, confirmată de altfel prin comunitatea de epitete: *vahista* este superlativul de la *vohu* «bun». Cuvântul a£a, cum s-a amintit mai sus, situează acest cuplu în zona lui *rtâ* vedic, adică aceea a zeilor Âditya şi, înainte de aceştia, în zona lui Mitra şi Varuna. Nu vom putea preciza această constatare decât după ce, în capitolul următor, vom fi examinat, în India, raţiunea articulării lui Mitra cu Varuna; aici însă trebuie să amintim că, din 1926, fără să

[1] Vezi de ex. *Le livre de Zoroastre (Zaratusht Nămak),* ed. şi trad. de F. Rosenberg, 1904, p. 36, §31, unde misiunea pe care Amshaspand Shahriver i-o dă lui Zoroastru este următoarea: «Sfătuieşte-i pe toţi cei care poartă o armă, sabie, săgeată, buzdugan sau suliţă, să o ţină în stare bună şi s-o păzească mereu de rugină, căci viaţa duşmanului se află în faţa ei; când acesta vede arma (în stare bună) pielea îi plesneşte de frică. Când o armă este bine îngrijită, în timpul luptei ea străluceşte ca soarele. Să nu împrumuţi arma ta duşmanului, pentru că după aceea, în ceasul luptei, o să-ţi lipsească. Transmite acest mesaj în întregimea lui popoarelor pământului, de la un capăt la celălalt al lui». în *Denkart* 3,134, mijloacele materiale ale lui XSaOrevar (înţeles ca Regalitate) sunt: armele, armata, tezaurul (trad. J. de Menasce, 1973, p. 138-139). Marele BundahiSn, 26, 57, nici măcar nu comentează «metalul» lui XSaOrevar altfel decât ca metal al armelor, trecând, pe cale analogică, la armele spirituale (ed. şi trad. de B.T. Anklesaria, p. 220-223). Pe monedele indo-scitice de la Kanishka figurează Xsa6ra Vairya sub numele de 3aoreoro; A. Stein, care 1-a identificat în 1887, «Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins», *Babylonian and Oriental*

Record 1, p. 161, îl descrie astfel: «If the god... has hitherto completely escaped recognition, it was certainly not owing to want of cleamess in the legend or of distinctive character in the type. The latter presents us in all its variations with the wellmodelled figure of a warrior in full Greek armour, with Greek helmet, spear and shield — which on a single specimen in the British Museum is replaced by a weapon, resembling a hook». în schimb asimilarea pe care a propus-o F. Cumont între XSaBra Vairya şi «Marş» din cultul mithracist *(Textes el monumente figures relatifs* au* *mysteres de Mithra* 1,1929, p. 144) este fără temei.

46

47

întrevadă explicaţia de ansamblu care se dezvăluie astăzi, un observator perspicace, Arthur Christensen, notase înrudirea tipologică dintre Vohu Manah şi MiGra din Avesta postgâthică şi, mai mult chiar, cu Mitra vedic[1]. Pe aceeaşi direcţie de reflexie şi mărginindu-ne la datele statistice, se va nota că ordinea de enunţare, întâi Vohu Manah şi apoi Asa, reproduce ordinea termenilor din compusul vedic şi paraindian *MitrâVarună;* această ordine, cum ştim, nu-şi are temeiul decât într-o convenienţă mecanică — termenului celui mai scurt trebuind să-i revină primul loc — şi nu-1 împiedică pe Mitra să fie, în RgVeda, numit singur mult mai puţin adesea decât Varuna; or, acelaşi raport se observă în lista gâthică: din cele 179 de strofe care conţin nume de Entităţi, Vohu Manah nu apare fără Asa decât de 11 ori, în timp ce Asa fără Vohu Manah apare de 30 de ori (prin raport la 54 de menţionări împreună, fără un al treilea termen) şi, considerând lucrurile în general, ca şi Varuna în RgVeda, Asa este, în Gâthe, un zeu mai considerabil decât Vohu Manah. în sfârşit, nu este lipsit de semnificaţie faptul că epitetul stereotipat al lui Manah este simplul Vohu «bun», în timp ce acela al lui Asa este superlativul Vahista, ca pentru a sublinia, în cadrul aceluiaşi tip de natură, o ordine de importanţă inversă în raport cu ordinea de enumerare.

4. Rămâne Spsntă Ârmaiti, singura Entitate autentic feminină din întregul grup, o dată ce am admis că Haurvatât şi Amaratât sunt «false feminine», în realitate foarte virili. Prin numele ei, ea se află în sfera primei funcţii (cf. vedicul Aramati), însă elementul material care îi este atribuit — şi trainic atribuit de vreme ce împrumutul armean *Spandarmet,* de exemplu, nu înseamnă altceva decât «pământ»[2] — o situează în funcţia a treia. Multivalenţa aceasta aminteşte de zeiţa care, aşa cum am văzut, este uneori asociată în India la lista zeilor masculini funcţionali şi pe care Avesta postgâthică a păstrat-o sub numele întreit de «Umeda, Puternica, Imaculata»

[1] *Quelques notices...* (vezi mai înainte, p. 25, n. 4), p. 103-104.

[2] A. Meillet, «Sur Ies termes religieux iraniens en arme'nien», *Revue des hudes Arminiennes* 1,1921, p. 233-236 (p. 234-235 despre *Spandaramat* şi *Sandaramat),* reluat în *Etudes de linguistique et de philologie armeniennes,* 11, p. 193-196; G.A., «Areva Haj zogovrtagan havadk'i me£» («Soarele în credinţele populare armeneşti», *Hantes Amsoreaj,* 1929, col. 647-648 (col. 648, Soarele nocturn intrând la Santaramed [pronunţare armeană occidentală]). Cultul sassanid al lui Spandarmat este un cult minuţios al pământului, *Săyast nS-Sâyast* 15,20-24.

48

(Aradvi Sură Anăhită). Este posibil ca locul lui Ârmaiti în listă, nu ca o complinire finală, ci înlăuntrul ei, imediat după XăaGra, imediat înainte de Haurvatăţ şi de Amgretâî., să manifeste această multivalenţa[1].

7. *Primele concluzii*

Observaţiile de mai sus, repet, nu sunt grevate de dificultăţi pe care le ridică filologia Gâthelor. Sunt făcute din exterior, se referă fie la numele Entităţilor, fie la ordinea lor canonică de enumerare în Avesta postgâthică, fie la frecvenţa menţionării sau a asocierii lor în Gâthe, fie la elementele materiale cu care sunt corelate. Prin urmare nici una dintre observaţii nu depinde de conţinutul strofelor, nici una nu este alterată de dificultăţile gramaticale sau stilistice pe care le comportă acest conţinut. *Explicaţia către care converg este, fără excepţie, următoarea: lista Entităţilor destinate să devină Amosa Spanta a fost substituită de către teologia reformată unei liste a zeilor celor trei funcţii foarte asemănătoare cu cea folosită de către viitorii indienP-.* Aceşti primi misionari au fost astfel în măsură să păstreze analiza tradiţională a mecanismelor lumii tocmai în timp ce purificau ideologia întemeiată pe această analiză, uniformizând, aliniind în serviciul şi potrivit voinţei lui Ahura Mazdă, şi numai a lui, pe noii patroni de funcţii şi, ca urmare, comportamentele omeneşti corespunzătoare. A rezultat de aici tendinţa aceasta a tuturor entităţilor «să se asemene», dacă nu chiar să

[1] în lista de zei de la Mitani, secvenţa în care se succed zeii paraindieni (Mitrâ-Varună 13-14, Indara 15; Năsatya 16) este imediat completată cu marea zeiţă babiloniană Allatum (17), care în felul acesta se află izolată de grupul zeilor babilonieni (8-12) şi care este urmată de divinităţi de un alt fel (18?; 19-21 zei de oraşe). Or, Allatum este «Stăpâna Pământului» şi se vedea în ea, spune E. Dhorme, «o formă divină a pământului, *ersetum» (Les Religions de Babylonie et d'Assyrie = Mana* 2,1945, P- 39). Acest tip de mare zeiţă asociată zeilor celor trei funcţii putea foarte bine, în veşminte noi, să fie asimilată unei figuri locale preexistente, *Tarpeia,* p. 63-64.

[2] Epitetele entităţilor sunt remarcabile. Relaţia dintre Vohu şi *VahîSta* înăuntrul primei funcţiuni a fost semnalată mai înainte, p. 47-48. Vairya implică dorinţă, ceea ce i se potriveşte unui substitut al lui Indra; Spantă, fiind şi epitetul comun întregului grup de Entităţi, evocă

trivalenţa (Mfi. I[2], p. 103-107) lui Ârmaiti şi, în general, a zeiţei adăugate la lista zeilor transfuncţionali; ultimele două Entităţi, substituite Gemenilor, nu au epitet însă numele lor au aceeaşi structură, acelaşi sufix.

se echivaleze, de fapt să se modeleze după cele dintâi, ceea ce, acum şaizeci de ani, 1-a determinat pe Bernhard Geiger să caute în Amasa Spanta un echivalent aproximativ şi exclusiv al zeilor Âditya[1].

Entităţi gâthice Şi postgâthice:	Zeii funcţionali indo-iranieni (conform listei de la Boghazkoy)	Cu complemente vedice	Adversari postgâthici ai Entităţilor
Vohu Manah ASa VahiSta XSadra Vairya	*Mitra Varuna*	zeii *Rudra, (Rudra-Sarva[2])* zeiţa trivalentă: *Sarasvatî*	[o abstracţie nou inventată: Gândul Rău][3] *Indra* Saurva* Nânhaitya*** [abstracţii nou inventate: Setea, Foamea][3]
	Indra		
Spantă Armaiti Haurvatăt Amarstât	---------- -- cei doi *Năsatya*		

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

[1] *Die AmaSa Spsntas, ihr Weren undihre urspriingliche Bedeutung, SBAkWien, h.-ph. K.I.,* 176, 7,1916. Nu discut interpretările mai recente, îndeosebi pe cea a lui R.C. Zaehner (1961) şi a lui Miss Mary Boyce (1975).

[2] Sarva: cf. Rudra în *R V.* 10,125,1 şi 6, şi mai înainte, p. 30-31.

[3] Ako Manah «Gând râu» imitat după Vohu Manah; «Sete», «Foame» imitate după apele şi plantele asociate cu Haurvatăt şi Amsretăt

[4] Decalajul acesta de un rang al divinităţilor devenite «arhidemoni» se poate explica, pentru Indra, prin ambiguitatea noţiunii de Xsa&a-kşatra (simultan principiu al celei de a doua funcţiuni şi, în prima dintre ele, «putere lumească»); pentru Nânhaitya, prin intenţia de a păstra unit blocul zeilor fiincţionali condamnaţi.

[5] Singularul în loc de dual poate să se explice prin influenţa celorlalţi «arhidemoni» sau prin aceea a arhanghelului opus Armaiti, toţi la singular. Unicul pasaj din RgVeda unde Nâsatya este la singular nu ne autorizează să vedem în singular stadiul primitiv al reprezentării.

Ansamblul soluţiei duce la tabloul prezentat în pagina anterioară, în care nu sunt avute în vedere decât listele structurate, atestate ca atare.

Această interpretare panoramică se cuvine bineînţeles prelungită cu explicaţii interne, literale, ale textelor gâthice: trebuie văzut dacă modul de acţiune pe care îl are în aceste texte fiecare dintre aceste Entităţi sau grupuri de Entităţi confirmă, acceptă sau infirmă enunţurile pe care tocmai le-am dedus din observarea liniilor exterioare ale ansamblului. Trebuie să ştim însă din capul locului că dificultăţile lingvistice şi stilistice sunt de asemenea natură încât în destule cazuri exteriorul va fi cel care va ilumina un interior iremediabil obscur şi că tocmai concordanţele generale în prealabil admise sunt cele care vor arbitra între mai multe construcţii sintactice posibile.

Nu se află în aceasta nimic ofensator pentru filologie, nimic care să justifice iritaţia celor care îşi închipuie că au monopolul acestor nobile enigme doar pentru că în tinereţea lor şi-au dat osteneala de a le învăţa pe de rost.

începută în *Naissance d'Archanges,* activitatea aceasta de verificare a fost dezvoltată şi îmbunătăţită de câţiva savanţi, cu deosebire de Kaj Barr, Jacques Duchesne-Guillemin, Geo Widengren. Pentru subiectul cărţii de faţă, profitul de pe urma acestei excursii la Zoroastru este considerabil. Ea asigură:

1) că gânditorii comunităţii preistorice indo-europene aşezau drept axă a teologiei lor concepţia despre cele trei funcţiuni;

2) că aceştia nu şovăiau să rezume această teologie într-o scurtă listă, o listă canonică de divinităţi ierarhizate;

3) că perechea vedică Mitra-Varuna nu trebuie studiată ca un dat independent, ci în calitatea sa de cel

mai înalt în rang dintre cei trei termeni solidari şi ierarhizaţi;
4) că, la acest prim nivel, dubla reprezentare era deja indo-iraniană;
5) că dinamica internă a cuplului Mitra-Varuna şi cea a cuplului Vohu Manah - Asa Vahista se pot de bună seamă lumina şi controla una pe cealaltă, de vreme ce a doua este o derivare din prima, operată într-o direcţie şi conform unei intenţii cunoscute.

50
51

Partea întâi

,

CAPITOLUL I
MITRA-VARUNA

Ce *nevoie logică susţine asocierea lui Mitra cu Varuna, cea mai strânsă din întreg panteonul vedic, abstracţie făcând de aceea dintre cei doi Asvin, care este de un tip evident diferit?*
La drept vorbind, întrebarea şi-a găsit, în ceea ce priveşte esenţialul, răspunsul încă acum mai bine de un veac şi, lăsând la o parte câteva construcţii fără viitor, părerile, inclusiv cea a lui Hermann Giintert, care au fost formulate de la Abel Bergaigne până la generaţia noastră n-au urmărit decât s-o precizeze şi s-o întregească, sau, în cazul lui Louis Renou, s-o limiteze. în zilele noastre numai două lucrări au avut pretenţie, nu fără pompă şi fără fanfară, să inaugureze perspective noi. Numai că ele suferă de slăbiciunile obişnuite ale autorilor lor. Pentru a nu reţine decât slăbiciunea principală a fiecăuia, dl Paul Thieme se întemeiază pe postulate inadmisibile din care deduce imperturbabil consecinţe fără să ţină seamă de semnalele de alarmă[1]; dl Jan Gonda îmbogăţeşte cu sârg materia, însă o îmbucătăţeşte şi în despărţămintele cele mai puţin proprii s-o primească şi îşi oferă astfel facilitatea de a se orienta către soluţia preferată de el[2],

[1] *Mitra and Aryaman, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Science* 41,1957, p. 1-96. Acest memoriu este în mare parte îndreptat împotriva mea. Un răspuns a fost dat în *JA.* 246, 1958, p. 67-84, şi drept urmare a unei pitoreşti intervenţii a lui M.l. Gershevitch, *ibid.* 247,1959, p. 171-173. Vezi în continuare, ANEXA II.

[2] *The Vedic God Mitia, Orientalia Traiectina,* 1972; *The Dual Deities in the Religion of the Veda, Verhandelingen derkon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R.* 81,1974, p. 145-208 (Mitra and Varuna). Referinţele la aceste două cărţi vor fi făcute sub forma «Gonda, M.», «Gonda, *DD*». Vezi în continuare, ANEXA III.

respingând concepţia tradiţională care totuşi îl asaltează din toate direcţiile. Şi astfel pamfletul celui dintâi nu mai este acum, în bibliografie, decât un divertisment pitoresc şi utilitatea memoriului celui de al doilea se află în textele pe care le adaugă dosarului şi care nu fac, în ciuda a numeroase eforturi şi artificii, decât să confirme ceea ce deja se ştia.

1. *Mitra-Varuna în imnurile vedice şi după imnuri*

O constatare de ordin cronologic domină problema.
în RgVeda distincţia dintre Mitra şi Varuna este arareori marcată şi, când e marcată, este doar aluziv sau într-o formulare enigmatică. Atharva Veda, culegere de imnuri magice, este mai explicită în

această privinţă, însă cei doi zei sunt mai adesea definiţi unul prin raport la celălalt abia mai târziu, în literatura vedică în proză, în tratatele rituale şi în comentarii.
A priori, o asemenea stare de lucruri poate fi interpretată în două feluri. Ori ea vădeşte o evoluţie — la epoca la care au fost redactate imnurile din RgVeda cele două divinităţi au coexistat fără să se distingă cu adevărat, doar câţiva poeţi încercând din când în când să-i constrângă să se deosebească, şi, pornind de la aceste rudimente fără semnificaţie, învăţătorii şi ritualiştii, după câteva secole, au dezvoltat o teologie diferenţială —, ori, începând cu vremile prevedice, coexistenţa celor doi zei se întemeia pe o asemenea teologie distinctivă, însă autorii imnurilor, deşi o cunoşteau, n-au simţit prea des nevoia de a o exprima, nefiind nici teoreticieni, nici învăţători, ci poeţi lirici şi totodată nişte practicieni mai preocupaţi să afirme şi să utilizeze înţelegerea dintre cei doi mari zei decât să analizeze partea fiecăruia din binefacerile pe care le acordau împreună; şi astfel grija aceasta ar fi rămas ritualiştilor şi, după ei, savanţilor autori de tratate sistematice.
Marea majoritate a specialiştilor în Vede, inclusiv dl Gonda din câte se pare, elimină prima teză, care constituie, dimpotrivă, unul dintre postulatele d-lui Thieme. Şi au dreptate. A doua teză are de partea ei consideraţii care concordă. N
1. Menţinerea celor doi zei de prim rang şi pe Eufrat şi pe Indus, şi încă timp de atâtea veacuri, nu poate fi concepută decât dacă ei nu riscau în nici

cea mai mică măsură să joace acelaşi rol, cu alte cuvinte dacă, dintru bun început, coexistenţa lor se întemeia pe o distincţie completă şi ireductibilă, totuşi de asemenea natură ca prezenţa unuia dintre termeni să implice prezenţa alături de ea, a celeilalte. Această condiţie ar ajunge să elimine teza d-lui Thieme[1], care considera că Mitra şi Varuna formau la început şi continuă să formeze în imnuri un fel de atelaj bine dresat: două noţiuni foarte apropiate ar fi fost puse în fruntea universului ca să «tragă» în acelaşi sens şi aceste noţiuni ar fi, în virtutea unei prejudecăţi a autorului, Contractul (Mitra) şi Cuvântul Adevărat (Varuna). Asocierea întemeiată pe o astfel de relaţie n-ar fi avut nici un caracter de necesitate şi cuplul astfel constituit ar fi fost în mod constant expus să se simplifice, să se reducă la unul dintre termenii săi: ce altceva este Contractul decât o varietate sau o aplicaţie a Cuvântului Adevărat?
2.în cele câteva cazuri în care autorii RgVedei au notat o diferenţă de natură între cei doi zei, această diferenţă nu este o nuanţă în cadrul unei cvasisinonimii, ci o opoziţie, exprimată într-o formulă antitetică, adică, prin excelenţă, tipul de relaţie care, în perechile de concepte pe care o susţine, exclude ca unul dintre cei doi termeni să se poată resorbi în celălalt. Sunt perfect conştient de faptul că dl Thieme neagă antiteza tocmai acolo unde ea este cel mai evidentă. Textele sunt însă dificile, rezistente la interpretare. 3. în mod simetric, în literatura vedică în proză, raportul dintre cei doi zei este de fiecare dată unul **antitetic** şi nu este compatibil cu interpretarea d-lui Thieme decât dacă un om dibaci ar reuşi să dea un sens unor expresii ca *(!5B.* 3,2,4,18*, etad vă avarunyam yan maitram)* «Ceea ce ţine de Contract nu ţine de Cuvântul Adevărat». Dl Thieme a văzut dificultatea, dar a tratat-o cum tratează dânsul de obicei ceea ce îi rezistă; îi consacră câteva rânduri dispreţuitoare (p. 71): «Mitra and Varuna, like so many other gods of the RgVeda, have become [în textele în proză] merely names that can be handled by the all-powerful magician [adică: ritualistul sau redactorul de Brahmana] as suits his will and can be identified with any

[1] Aceeaşi eroare deja, cu grave consecinţe, în Varuna lui H. Luders, 1,1951, p. 37: «Mitra ist so eng mit Varuna verbunden, dass er einer Wesens mit ihm sein muss, wenn die Erklärung Varunas richtig sein soli... Eid (Varuna) und Vertrag (Mitra) sind in Indien, wie schliesslich iiberall, aufs engste verbunden».

pair of opposites of the universe according to the requirements of any particular context». Ne putem îndoi că teologii şi-au luat asemenea libertăţi. De altfel astăzi nu mai este posibil, în ciuda diferenţei de timp în care au fost redactate, să admitem o ruptură atât de adâncă între imnuri pe de o parte şi, de cealaltă parte, ritualuri şi comentarii. în vremea când erau compuse cele dintâi, religia nu se reducea fără doar şi poate la efuziunile lirice, singurele care s-au păstrat, iar acestea aveau desigur în bună măsură drept ocazie şi drept suport nişte ceremonii, în special sacrificii, menite să obţină bunăvoinţa zeilor: de la bun început Soma, Agni, Aurora şi multe alte figuri divine şi-au datorat importanţa liturghiilor. Faptul că ritualurile care ne stau la îndemână în textul lor au fost îmbogăţite faţă de cele din secolul al XX-lea sau al XV-lea înainte de Hristos este mai mult decât probabil. în schimb, că ele

ar fi fost radical diferite, că ar fi fost inventate *ex nihilo* sau supuse unei metamorfoze totale după «vârsta» imnurilor, este o ipoteză neverosimilă în sine şi este contrazisă atât prin concordanţe imediate cu Iranul *(haoma, ătar)* cât şi prin nişte concordanţe indo-europene mai cuprinzătoare (teoria vedică şi romană a focurilor sacre, *asvamedha* şi Calul de octombrie, *aşţăpadlşi Fordicidia, sautrâ-mani* şi *suouetaurilia* etc). în asemenea condiţii putem noi oare să ne imaginăm că un cuplu atât de important atât în formulele rituale cât şi în imnuri cum este cel al lui Mitra şi Varuna a putut fi, de la un grup de texte literare la celălalt, golit de sensul său şi integral reinterpretat[1]?

4. Confruntarea celor două observaţii de mai sus produce o nouă observaţie: toate expresiile antitetice pe care RgVeda le aplică celor doi zei figurează deopotrivă, sub forme asemănătoare, printre acelea, mai numeroase, pe care le cuprinde în număr mare literatura vedică în proză. Aceste texte spun, de pildă, în multe feluri, că Mitra este ziua şi Varuna noaptea. Nu tocmai aceasta afirma deja RgVeda, 1, 115, 5, sub formă de enigmă, vorbind de ducerile şi întoarcerile soarelui[2]?

[1] în plus, RgVeda nu conţine în mod cert întreaga teologie a epocii sale: F.B J. Kuiper, ///. 15 (1973), p. 226.

[2] Traducerea lui L. Renou, *EVP*. 15, 1966, p. 6: «Aici este (pentru întâia oară?) implicată o asociere între Varuna şi noapte (sau măcar forma neagră a soarelui).»

58

tân mitrâsya vâmnasyăbhicâkşe suryo rupâm kţnute dydr upâsthe anantâm anyâd nîsad asya pâjah krşnâm anyâd dharitah săm bharanti.

Această (dublă) formă, (una) a lui Mitra, (cealaltă) a lui Varuna, Soarele şi-o asumă pentru a se face vizibil în sânul cerului; nemărginită (este) una (dintre cele două) form(e masive), cea (care este) *strălucitoare* [= aspect Mitra]; cealaltă, cea *neagră* [= aspect Varuna], roibii [= caii soarelui] o fac să se întoarcă din nou. Se va susţine oare că autorul imnului nu avea intenţia să pună pe fiecare din zei în relaţie cu unul dintre cei doi *anyâd,* cu unul dintre termenii opoziţiei «soare diurn ~ soare nocturn», «zi ~ noapte», sau că ar fi făcut-o doar aşa, ca un joc gratuit, şi că nişte epigoni târzii care, luând în serios această legătură întâmplătoare sau iluzorie, au dedus din ea o teorie care a devenit mai apoi curentă? Dând înapoi, de bună seamă, în faţa acestei aplicaţii a tezei sale, dl Thieme şi-a luat cea mai radicală măsură de apărare: în timp ce zăboveşte pagini după pagini printre facilităţile pe care i le oferă textele din RgVeda în care Mitra şi Varuna sunt asociaţi fără să fie deosebiţi, se va căuta zadarnic în cele nouăzeci de pagini ale sale cea mai mică referinţă sau aluzie la RgVeda 1,115,5 — text bine cunoscut a cărui informaţie au respectat-o sau subliniat-o toţi specialişti în Vede, de la Bergaigne Ia Renou. Acest ansamblu de consideraţii ne îngăduie o singură decizie: *de la un capăt la celălalt al carierei lui Mitra şi a lui Varuna ca mari zei suverani, de la începutul timpurilor prevedice până la sfârşitul timpurilor vedice, uniunea lor a menţinut acelaşi principiu, un tip de contrast al cărui conţinut trebuie acum să-1 explorăm.*

2. Complementaritatea şi solidaritatea celor doi zei

Să precizăm de la bun început câteva caractere generale ale dosarului.

1. Opoziţia dintre Mitra şi Varuna nu este şi nu putea fi niciodată una de ostilitate sau de rivalitate, ci exclusiv de complementaritate. Cei doi zei, cu ideile şi conduitele pe care le reprezintă, sunt la fel de necesari vieţii oamenilor şi a cosmosului. Ei nu se situează, când sunt opuşi, unul de partea

«bună», celălalt de partea «rea», chiar dacă au fost percepute unele rezonanţe în acest sens[1].

2. Atât din punctul de vedere al omului cât şi din acela al cosmosului, ceea ce are importanţă mai presus de orice este lucrarea comună a acestor doi zei, complicitatea lor, faţă de care specificitatea fiecăruia este mai puţin interesantă. Drept urmare, în imnuri, nu numai că opera lor comună este în general atribuită, cu toate aspectele ei, cuplului ca întreg, dar se întâmplă uneori ca unul dintre cei doi zei, numit singur, să apară ca fiind delegatul cuplului şi să-şi asume calităţile sau modalităţile amândurora, chiar acelea care sunt atribuite în mod diferenţial celuilalt atunci când distincţia este exprimată. Nu este nevoie să insistăm aici asupra ce anume este această operă comună a lor; ea a fost adesea prezentată[2] şi de altfel include ceea ce se aşteaptă pretutindeni de la zeii cei mai mari: crearea părţilor şi articulaţiilor universului (sarcini la care alţi zei, în special Indra şi acoliţii săi, participă sub aspecte mai speciale); administrarea, întreţinerea şi controlul acestui univers, în special a diviziunii sale binare (cer şi pământ) şi a marilor mecanisme alternante care îl însufleţesc (ziua şi noaptea, anotimpurile...); supravegherea, însoţită de spionaj[3], a societăţilor omeneşti, a actelor lor religioase şi a conduitelor lor morale. Pe scurt, Mitra şi Varuna sunt prin excelenţă păstrătorii lui *rtă,* adică, textual, a «potrivelii»[4], a Ordinii exacte în toate specificările, şi, de asemenea, ai ansamblului de noţiuni al căror centru este *rtâ* şi pe care Bergaigne le-a tratat într-un capitol admirabil din *La religion Vedique* sub titlul «Ideea legii»[5].

3. în RgVeda se constată o inegalitate cantitativă remarcabilă în folosirea, dacă putem spune aşa, a celor doi zei. Varuna, numai el, primeşte 8 imnuri (10 dacă dublăm două dintre ele), iar Mitra doar unul singur (2 dacă îl dublăm), însă util pentru caracterizarea zeului: «acesta apare aici, spune

[1] Gonda, *DD.,* p. 181, bibliografie asupra caracterelor «rudriene» ale lui Varuna (Bergaigne, Rodhe...); p. 155, cu privire la «sinister and pernicious sides of his character which continue to arrest the attention of the poets of the AtharvaVeda».

[2] în special, cu sobrietate şi obiectivitate, în'A.A. Macdonell, *Vedic Mythology,* 1897, p. 22-30.

[3] Fie că aceşti spioni sunt stelele sau o transpunere cosmică a «spionilor regelui» iranian, fie amândouă deodată.

[4] Vezi mai înainte, p. 45, n. 1.

[5] III, p. 210-271.

tot Renou[1], eminamente prielnic şi binefăcător, fără nici o umbră din aspectul înfricoşător care îl caracterizează pe Varuna».

4. Opoziţia se exprimă nu numai prin propoziţii de tipul «Mitra face (are etc.) cutare lucru, Varuna face (are etc.) contrariul acelui lucru», ci şi prin ecuaţii de tipul «Mitra *este* un anume lucru, Varuna *este* inversul său». în retorica sau în logica Vedelor acest procedeu — identificarea a două concepte sau a două divinităţi — este folosit pe scară mare şi îl îndeamnă pe auditor să recunoască între ele o asemănare importantă, însă circumstanţială sau parţială, care nu distruge individualitatea nici uneia dintre părţi. Abia mai târziu asemenea asimilări vor avea consecinţe metafizice şi, din aproape în aproape, vor ajunge la echivalenţe stabile în
număr nelimitat.

Suntem acum pregătiţi să abordăm fondul problemei; care este orientarea diferenţiată a fiecăruia dintre cei doi zei înăuntrul activităţii lor unitare? Răspunsul nu poate consta decât într-o descriere făcută din câteva puncte de observaţie care, în orice situaţie, sunt cele mai potrivite să dezvăluie ce îi este esenţial unui zeu[2]: Mitra şi Varuna se deosebesc prin caracterele lor, prin mijloacele şi prin modurile lor de acţiune, prin relaţiile lor cu cosmosul şi cu omul, prin afinităţile lor sociale şi teologice.

3. *Deosebirea dintre cei doi zei: a) caracterele*

Dacă amândoi sunt legaţi de *rtâ* [3] şi asigură respectarea ei, Mitra, în cadrul acestui control, este considerat ca binevoitor, prietenos şi amabil,

'Renou,£VP.7,p. 3.

[2] Cititorul va compara aceste «puncte de observaţie» cu cele pe care le foloseşte Gonda în cartea lui despre Mitra, unde relaţiile dintre Mitra şi Varuna (cap. I) sunt puse pe acelaşi plan cu relaţiile sale cu lumina (cap. II), cu Agni (cap. III), cu soarele (cap. IV) etc.

[3] împărtăşesc pe deplin sentimentul lui L. Renou în privinţa chestiunii controversate: trebuie oare să traducem cuvintele-cheie ale unui sistem de gândire foarte diferit de al nostru? «Oricare ar fi termenul englezesc pe care l-am alege pentru a traduce *rtă,* nu avem cum să nu greşim; şi cum orice semnificam de această importanţă semnifică în acelaşi timp şi altora („«eu» este un altul" ar putea fi deviza RgVedei), ce profit veritabil am avea traducându-1 pe *rtă?* Sensul general al frazei este el oare căutşi de puţin desluşit de alegerea cutărui sau cutărui echivalent?» *JA.* 251,1963, p. 393; cf. *EVP.* 7, p. 16. în cazul lui *rtâ* cea mai bună aproximaţie rămâne «Ordine (cosmică, rituală, morală)» întemeiată pe buna potrivire a părţilor; «adevăr » nu este decât unul dintre elementele pe care le cuprinde acest concept.

liniştitor, în timp ce Varuna trece drept apărător al dreptăţii, riguros şi redutabil şi aceasta începând încă din *RgVeda.* în timp ce această culegere este plină de imnuri, de strofe în care omul îşi exprimă teama faţă de Varuna, unicul imn, sau mai precis cele două mici imnuri unite care îi sunt adresate lui Mitra (3, 59), nu exprimă decât încrederea într-un zeu pe cât de binevoitor, pe atât de puternic. Se cuvine citită traducerea dată de Renou, în volumul 5 din *âtudes vediques etpânineennes,* p. 66, şi care este plasat imediat înaintea traducerii primului imn închinat lui Varuna în această culegere (1,25). Este izbitor contrastul dintre proferarea continuă de speranţă, chiar de certitudine, şi implorarea neliniştită, dominată de cuvântul «milă». Prima parte a imnului închinat lui Mitra se sfârşeşte după cum urmează:

4. Iată-1 pe Mitra, (zeu) vrednic de proslăvire, foarte prielnic, rege al bunei purtări lumeşti: tocmai s-a născut, orânduitorul. Fie să avem parte de gândul binevoitor al acestui (zeu) vrednic de jertfe, de binefăcătorul său gând bun pentru noi.

5. De marele Âditya trebuie să te apropii proslăvindu-1. (El este cel) care îi face pe oameni să intre într-o bună rânduială[1], el, cel preabinevoitor faţă de cel care îl cântă. Acestui Mitra mai vrednic de a fi celebrat între toţi, vărsaţi-i în foc această jertfă, (astfel încât să îi fie) pe plac.

Şi iată începutul primului imn către Varuna:

1. Dacă s-ar întâmpla să ne încălcăm făgăduinţa (care ne leagă) faţă de tine, zeule, o, Varuna, ca nişte clanuri (încălcând făgăduinţa care îi leagă faţă de rege), zi după zi,

2. te rugăm să nu ne laşi în puterea armei ucigaşe, (a armei) care omoară, iar (tu), supărat, nu (ne lăsa pradă) furiei (tale) mânioase.

Trimiţând la Bergaigne, dl Gonda a expus corect aceste trăsături diferenţiale ale lui Varuna[2]:

It should, moreover, be etnphasized that some typically Varunian features are generally speaking conspicuous by their absence as soon as the poets address themselves to the dual divine personality. Varuna is alone as the god who moves or resides in the waters[3]. It is Varuna whose wrath is roused by the infringement of his ordinances. It is he who attacks the sinners, seizes them severely (e.g. *SB.* 2,3,2,10). It is he who binds them with his snares or fetters from which the poets want

to be delivered. It is he for fear of whom people take precautions, lest he could see and follow
[1] *yâtayâjjana-*, v. în continuare, p. 65, n. 3.
[2] Gonda, M., p. 15-16; *DD.,* p. 154-155.
[3] Privitor la Varuna şi ape vezi în continuare, p. 77 şi n. 1.

them *(TS.* 6,6,3,5), the same expression *(ananvavăyăya)* being used in connection with the much dreaded Rudra. It is exactly the two features — his relations to the waters and his punishments, his fettering and loosening — which continue to arrest the attention of the poets of the AtharvaVeda. Insisting on the sinister and pemicious sides of the god's character they suppress any thought of pity and forgiveness[1], with the result that the differences between their Varuna and the picture the Vedas give us of Mitra are greater than they appear to be in the RgVeda. După cum am spus mai sus, poeţii nu-şi fac un scrupul din a atribui în mod indistinct celor doi zei luaţi împreună caracterele unuia sau ale celuilalt sau, în comun, cele ale unuia singur. Prin urmare se întâmplă, e drept că arareori, că Mitra participă prin contagiune la mâniile lui Varuna. Şi încă se cade să notăm nuanţe. în cutare pasaj din RgVeda, deşi asociat lui Varuna în «mânia» proprie acestui zeu, Mitra primeşte în acelaşi timp, ca o aluzie la adevărata sa natură, ca pe o corecţiune, epitetul «cel mai iubit» (7,62,4, trad. Renou[2]):
mă hSle bhuma vâmnasya văyâr mâ mitrâsya priyâtamasya ornam
De n-am ajunge în mânia lui Varuna, a lui Văyu, a lui Mitra, cel mai iubit de către seniori [sau pur şi simplu: de către oamenii de calitate]! în textele vedice în proză acest contrast de caractere se va exprima uneori prin formule brutale. Satapatha-Brâhmana, care vorbeşte adesea despre legăturile lui Varuna şi îl arată înstăpânindu-se pe creaturi (de ex. 5,4, 5,12), spune invers, că Mitra nu face rău nimănui şi că nimeni nu-i face rău (5,3,2,7). Mai expresiv, MaitrayanîSarnhitâ 1,5,14 şi alte texte spun, prevalându-se de dubla valoare a lui Mitra, nume divin şi apelativ cu sensul de «prieten»: mi trena ca vă *imăh prăjă guptăh krurena ca* «creaturile sunt ocrotite de un prieten şi de un neîndurător[3]». Şi acesta este sentimentul atribuit lui Mitra însuşi când el refuză să-i ajute pe ceilalţi zei în omorul,
[1] Cf. L. Renou, «Varuna dans l'Atharva Veda», *Festschrift Hermann Lommel,* 1960, p. 125.
[2] Renou, *EVP.* 5,p. 87. Niciunul dintre textele pe care le citează P.Thieme,*Mitra and Aryaman,* nu vorbeşte de mânia lui Mitra singur, ci toate de mânia lui Mitra şi Varuna luaţi împreună.
[3] Gonda, *M.,* p. 40; S. Levi, *La doctrine du sacrifice dam Ies Brăhmanas,* 1898, p. 168; «Mitra este „prietenul". Când zeii angajează lupta împotriva celui mai de temut dintre adversarii lor, Vrtra (al cărui nume pare a avea o origine înrudită cu cel al lui Varuna), ei îl îndeamnă pe Mitra să-1 lovească la rândul său pe demon; „însă el n-a vrut să facă asta. Nu, a zis el, eu sunt prietenul lumii!" Până la

totuşi indispensabil, al demonului Vrtra (SB. 4,1,4,8): «Adevărul este că eu sunt prietenul *(mitra)* tuturor». Se întâmplă, de asemenea, ca această «prietenie» universală a lui Mitra să fie exprimată printr-un adjectiv negativ care îndepărtează de la el ceea ce îi este, dimpotrivă, caracteristic lui Varuna: cineva este poftit *(KăthGS.* 26,6) să privească mireasa *aghorena cakşuşă maitrena* «with Mitra's non terrific eye [or: with a not terrific, mitraic eye]». De asemenea, încă din RgVeda, numai lui Mitra îi este aplicat, ca un hapax (singura atestare), totodată cu *priya* «drag», un epitet care anunţă «nonviolenţa» moralelor Indiei ulterioare şi — până mai adineaori — contemporane, *âhimsăna* «not hurting, compassionate» (5, 64, 3)[1].

4. *Deosebirea dintre cei doi zei: b) mijloacele de acţiune*

Menţinând aceleaşi rezerve — cumul eventual asupra ambilor zei asociaţi a caracteristicilor proprii fiecăruia; rare împrumuturi, statistic neglijabile, ale caracteristicilor unuia de către celălalt — modurile de acţiune se deosebesc în sensul aşteptat, dată fiind diferenţa de natură.

Rigurosul Varuna dispune de funii, de noduri, cu ajutorul cărora el îl prinde neîntârziat pe cel pe care vrea să-1 pedepsească. Acestea sunt adeseori menţionate în imnuri, precum şi în Brahmane sau în tratatele de ritual şi îl caracterizează într-adevăr pe zeu. Mai mult, au prilejuit un artificiu remarcabil al cazuisticii, căci frânghia, chiar când ea este simbolic necesară într-un ritual, implică nişte neajunsuri, dintre care principalul este tocmai acela de a pune în mâinile lui Varuna lucrul legat, dar care nu îi este destinat. în împrejurarea aceasta se găseşte vaca al cărei rol este să cumpere *soma* pentru sacrificiu[2]. Ea trebuie legată, altfel n-ar mai fi
urmă însă, sub ameninţările zeilor se înduplecă; dar, îndată ce dă lovitura, se înalţă un strigăt de reprobare. „El, care este prietenul, a făcut rău!" *(SB.* 4,1,4,8, şi texte paralele citate în notă).» Pentru alte expresii ale blândeţii lui Mitra, vezi Gonda, M., p. 75,77,78.
[1] Renou, *EVP.* 5, p. 79; 7, p. 63; *âhimsăna* este tradus prin «care exclude vătămarea». Fără îndoială cu acest contrast de caractere trebuie să punem în legătură faptul că stânga îi este atribuită lui Varuna, dreapta lui Mitra, Gonda, *DD.,* p. 156 *(TB.* 1,7,10,1).
[2] Gonda, M., p. 32; asupra funiilor drept caracteristici ale lui Varuna, Gonda, *DD.,* p. 149.
controlată şi ar putea să dispară; dar, legată, ea va fi confiscată în folosul lui Varuna şi nu-şi va mai putea îndeplini rolul în negoţul sacru. Liturghierii au ieşit din încurcătură încredinţându-i lui Mitra sarcina de a-i lega vacii un picior: astfel ea se va afla legată şi controlată, dar va scăpa totuşi de

Varuna. Strânsa legătură în care Mitra se află cu Varuna îi permite să se folosească de funie, însă neutralizând-o: nu este decât un împrumut, în timpul căruia Varuna nu-şi revendică dreptul, fără ca totuşi Mitra să se prevaleze de o proprietate care nu-i revine.

Alături de funii, marele mijloc al lui Varuna este *mâyă*[1], puterea de a modifica şi de a crea forme[2]. Datorită ei au fost statornicite *rtâ* şi marile sale suporturi materiale, «prin *mâyâ* a lui Varuna a fost întins firul lui *rtâ*» (#V. 9,73, 6). Naşterea zorilor, urcarea soarelui, echilibrul dintre cer şi pământ, dintre mare şi râuri, alternarea zilei cu noaptea (sau a soarelui cu luna), lucrările focului şi căderea binefăcătoare a ploii, pe scurt părţile dinamice din *rtâ,* cele care implică o mişcare amplă sau «o schimbare uşor vizibilă» importantă, i se datoresc acestei *măyâ* suverane. Or, dacă este vorba în RgVeda de 2 ori de *măyâ* zeilor Âditya în general (fără aluzie la creaţiune) şi de 3 ori de *măyâ* lui Mitra şi a lui Varuna luaţi împreună, *măyâ* lui Varuna singur este atestată de 7 ori, cel mai adesea în legătură cu un act creator sau ordonator şi niciodată nici Mitra nici vreunul dintre ceilalţi zei Âditya singur nu este prin el singur *măyîn.* Poetul lui 10,147, 5 chiar spune explicit, adresându-i-se lui Indra: «Tu eşti pentru noi Mitra (cu dublul sens: zeul, prietenul), *măyin* ca Varuna», rezervându-i aşadar, diferenţial, numai lui Varuna (ca în 10,99,10, unde este vorba tot de Indra; în 6,48, 14, unde este vorba de Puşan) onoarea de a fi inclus într-o comparaţie ca fiind tipul însuşi de *măyin.*

[1] Renou, *EVP.* 7, p. 37 (ad 1,151,96): «*mâyâ* se aplică propriu-zis numai lui Varuna (cf. 6,48, 14; 7,28,4; 10,99,10; 147, 5), dar figurează de asemenea (prin extensiune?) în pasajele dedicate nediferenţiat lui Varuna-Mitra». Definiţia lui A. Minard, *Trois gnigmes sur Ies Cent Cbemins* II, 1956, 871: «forţă prin care zeii, şi îndeosebi Varuna, realizează anumite structuri eficiente». Asupra corespondentului avestic al lui *mâyi,* cu sensul de «minune», v. J. Kellens, «Minune şi satisfacţie în Avesta», *Munchener Studien zur Sprachwissenschaft,* 32,1974, p. 87-101.

[2] Partea vedică a articolului meu «Ordre, fantaisie, changement dans Ies pensees archaiques de l'Inde et de Rome», *REL.* 32,1954, p. 139-160, rămâne valabilă, dar am renunţat ulterior la apropierea cu latinul *mOs.*

Mijloacele proprii lui Mitra sunt cu totul altele: juridice sau para-juridice. Epitetul său propriu, *yătayăjjana,* după cum recunoaşte dl Gonda[1], «gives us a hint that Mitra had something to do with (what is) „right" and „law"». Sensul precis al cuvântului este discutat, cele două interpretări mai probabile, învecinate de altfel, fiind «cine îi pune pe oameni la locul lor cuvenit (în relaţiile lor cu alţii)» şi «care îi face pe oameni să se înţeleagă». Oricum ne-am reprezenta instrumentele acestei bune înţelegeri, ele erau desigur acorduri formale cu valoare de tratat sau de contract, probabil conform unor formule tip şi însoţite de garanţii. Astfel că nu ne surprinde să citim *(TS.* 2,1,8,4) că, atunci când izbucneşte un conflict, cel care doreşte un acord *(satnaya)* trebuie să-i ofere lui Mitra o victimă albă[2]: «astfel el se adresează zeului, spune comentariul, cu ceea ce îi aparţine zeului, iar zeul îl pune pe om în armonie *(samnayati)* cu *mitra* al său, prietenul său». Şi de asemenea nu trebuie să uităm că, în avestică, în Yast-ul 10 (către *Midra),* apelativul *midia* înseamnă netăgăduit «contract».

5. *Deosebirea dintre cei doi zei: c) modurile de acţiune*

1. în materie concretă, acţiunea lui Varuna este violentă, subită, cea a lui Mitra e blândă şi se împlineşte pe căile naturii. Această formă de contrast este ilustrată în Brahmane printr-un mare număr de aplicaţii care merg toate în acelaşi sens; lui Mitra îi aparţine ceea ce se rupe de la sine iar lui Varuna ceea ce se crapă cu toporul (SB. 5, 3, 2, 5); lui Mitra smântână care se face pe lapte, iar lui Varuna untul care se obţine prin separare *(ibid.* 6); lui Mitra ceea ce se coace în abur, iar lui Varuna ceea ce este prăjit, «luat» de foc *(ibid.* 8); lui Mitra plantele, cum ar fi orezul sălbatic, care cresc pe un pământ nelucrat, iar lui Varuna cele care cresc

[1] Gonda, *M.,* p. 93. Pentru rădăcina *yal-* (cauzativ *yâtay-)* v. E. Benveniste, *Melanges Georg Morgenstierne,* p. 26, «(a te) pune la locul potrivit, a ocupa amplasamentul tău natural»; trebuie să precizăm «prin raport la ceilalţi». Traduceri diferite la Renou,£VP. l,p. 100; 4,p.98;7,p. 8 *(yălay-*«a determina încheierea unor înţelegeri, unor pacte»); 13, p. 107 (Benveniste aprobat); 16, p. 64, 123. Bibliografie şi discuţie în Gonda, M., p. 93-99) (Benveniste aprobat), *DD.,* p. 148, 182.

[2] Gonda, M., p. 67.

pe un pământ lucrat *(SB.* 5,3,3,8); lui Mitra laptele care se acoperă cu pieliţa lui firească, lui Varuna laptele pus pe foc *(AB.* 5,26,6) sau lui Mitra laptele fiert[1] (care deci nu se va acri), lui Varuna laptele proaspăt (gata să fermenteze) *(KS.* 27, 4); în amestecul ofrandei laptele (calmant) îi aparţine lui Mitra, iar lui Varuna soma (tare, excitant) *(SB.* 4,1,4,9). Dată fiind importanţa lui soma în ritualuri, această din urmă formulă a provocat în comentarii multe glose utile, pe care dl Gonda le rezumă astfel[2]: «The soma is often mixed with milk *(cf.RV.* 1,153 [lui Mitra şi Varuna], 4), so that it tastes sweeter and less pungent than the pure juice.»

Fiecare dintre aceste specificări de amănunt este bineînţeles artificială, dar ele pun fiecare în valoare o

aceeaşi opoziţie, care nu este tocmai cea pe care dl Gonda o extrage[3]: «This points to a relation of the unnatural or artificial with Varuna and of the natural and what is not effected by special human effort with Mitra.» Nu omul este cel care aduce diferenţa, decât ca agent: a coace în aburi şi a pune în frigare rezultă deopotrivă din intervenţia umană (este tendenţios să afirmi că a coace la abur se face «spontaneously or rather exclusively through divine agency»); opoziţia se afla în violenţa şi caracterul subit al procesului (care reclamă într-adevăr adesea un agent) sau în violenţa virtuală a materiei (strongness a somei, proprietatea laptelui crud de a fermenta) pe de o parte, pe de alta în progresivitatea acţiunii (cu sau fără intervenţie umană) sau blândeţea materiei (lapte; lapte fiert şi răcit).

2. în materie morală sau rituală acţiunea proprie lui Varuna este mai degrabă punitivă, cea a lui Mitra primitoare: «Varuna este cel care îl prinde cu laţul lui varunian pe cel care îl cuprinde răul» *(TS.* 2, 3,13, 2; cf. *SB.* 12,7,2,1); când se face un sacrificiu, «tot ce este bine sacrificat este luat

'Gonda,M.,p.25,35.

[2] Gonda, M.,p. 25.

[3] Gonda, M., 23. în nota 4 dl Gonda citează, fără comentariu, o exegeză indiană mai adecvată, care ar fi trebuit să-l facă să şi-o rectifice pe a dumisale: «After having written this sentence, I came across G.V. Devasthali, *Religion and Mythology of the Brăhmanas,* Poona. 1965, p. 160 şi urm.: „From this references [fiert, fript etc] it would apear that Mitra and Varuna represent two aspects of one and the same power that bring about the same results with the only difference that one does it by force causing in the process some violence, break or injury, while the other does it only in a natural way, without causing any such thing."»

de Mitra, iar tot ce este rău sacrificat este luat de Varuna» (SB. 4,5,1,6; *TB.* 1,6,5,5 etc). Când cei doi zei sunt prielnici în aceeaşi măsură, binefacerea lui Varuna constă în a îndepărta ceea ce nu este dorit, cea a lui Mitra în a face să se petreacă ceea ce este dorit *(TB.* 3, 6, 3)[1].

3. în materie psihologică, Mitra are un raport mai strâns cu reflecţia, Varuna cu acţiunea. Este ceea ce rezultă din două echivalenţe date una după alta în *SB.* 4,1,4,1: Mitra este cel care concepe *(abhigantar),* Varuna cel care înfăptuieşte *(kartar);* Mitra este *kratu,* concept a cărui aproximare optimă este aceea de «forţă deliberantă» (Renou, *EVP.* 8, p. 4), Varuna este *dakşa* «forţa activă[2]».

4. în virtutea naturii sale, Mitra este uneori rugat să aducă potolirea şi în mod special să intervină pe lângă rigurosul său confrate. Dl Gonda are dreptate să insiste asupra rolului lui Mitra în numeroasele împrejurări în care omul caută *Sănti,* împăciuirea zeilor şi a lucrurilor[3], dar aceasta nu este decât o aplicaţie a naturii binevoitoare a zeului şi nu vine în sprijinul etimologiei numelui său către care tinde întreaga carte a d-lui Gonda[4]. Cât priveşte intervenţia, ea se observă, între alte exemple, în *TS. 2*,1,9,3, bine comentat de dl Gonda[5]: «Curiously enough, the god [= Mitra], after receiving from a man who is long ill a white animal, is willing to appease Varuna, who is given a black animal, but this act obviously is not in need of reciprocation on the latter's side: in that one is offered to Mitra, the text says, by means of Mitra he [= the officiating priest] appeases *(samayati)* Varuna for him [= the sacrificer]; in that one is offered to Varuna, straightway he sets him free from Varuna's noose...» Şi dl Gonda adaugă:

[1] S. Levi, *La doctrine...,* p. 154; Gonda, M., p. 16-17,32-33 şi *UD.,* p. 149.

[2] Asupra acestor cuvinte vezi şi acum K. Ronnow, «Ved. *kratu-,* eine wortgeschichtliche Untersuchung», *Le Monde oriental,* 25,1932, p. 1-90; J. Gonda, *M.,* p. 27-22, *DD.,* p. 197, traduce *krătu* prin «inventiveness, resourcefulness», *dâkşa* prin «skill, adroitness». A. Minard, *Trois enigmes sur Ies Cent Chemins* II, § 809 *b,* dă *krâtu* drept «energie concentrată», *dakşa* drept «energie creatoare» şi, în zona retorică a vocabularului, *krâtu* «forţă (de imaginaţie, de inspiraţie)», *dakşa* «capacitate (de realizare potrivit structurilor impuse)», citând Renou, *EVP.* 2, p. 58, *«(krâtu)* facultatea de a înţelege care precedă actul creator.»

[3] Gonda, M., p. 66-76, cu numeroase texte citate.

[4] Vezi în continuare, p. 84.

[5] Gonda, M.,p. 72.

«We now understand why the first stanza of the only Mitra hymn
3, 59,1) should be recited in expiation of rain falling on sacrificial fire
or in the sacrificial milk.»

Mitra are o afinitate particulară pentru *âraddhă,* încrederea liniştită, un fel de *fides,* pe care trebuie s-o aibă omul faţă de toate componentele supranaturale ale religiei sale, începând cu protecţia voluntară a zeilor bine invocaţi, până la eficacitatea mecanică a riturilor bine îndeplinite[1]. Dl Gonda a semnalat[2] că «in a systematically arranged enumeration of the *(mantia* called) „Spouses of gods" (TA. 3,9,1 şi urm.; *Bh$S.* 12,3,23), in which most of the divine powers (cf. *ăaktî)* show a certain affinity, thus Senă „missile" being Indra's wife, Pathyâ „path" Puşan's [...] etc, Sraddhâ is coupled with Mitra»; în acelaşi ansamblu, strania şi puternica Viraj este soţia lui Varuna.

6. *Deosebirea dintre cei doi zei: d) afinităţile cosmice*

Luaţi împreună, nu ne sfiim să mai spunem încă o dată, Mitra şi Varuna sunt cel mai adesea nediferenţiaţi în relaţia lor cu cosmosul, în special cu diviziunile binare sau cu mecanismele duble care îl compun: ei cârmuiesc împreună cerul şi pământul, soarele şi luna, veghează la schimbarea zilei cu noaptea şi sunt solidar activi în amândouă. Putem însă prevedea, pornind de la observaţiile care au fost făcute adineaori cu privire la naturile lor, că, atunci când vor fi distributiv alocaţi unuia sau celuilalt dintre termenii acestor perechi, *a)* termenul cel mai apropiat de om (terestrul, vizibilul, familiarul etc.) se va situa de partea lui Mitra, termenul cel mai îndepărtat (celestul, invizibilul, misteriosul etc.) de partea lui Varuna; *b)* cel mai luminos va ţine de Mitra, cel mai întunecat de Varuna. Şi tocmai acestea sunt opţiunile pe care le constatăm — explicite în textele vedice în proză, aluziv declarate în imnuri.

[1] Cu privire la *Sraddhâ.* v. H.-W. Kohler, Srad-dhă *in der vedischen und altbuddhistischen Literatur, Diss. Gottingen,* 1948; *IR.,* p. 47-59; C. Sandoz, «La correspondance lat. credo: skr. *Sraddhâ* et le nom indo-europeen du coeur», *Univ. Bem, Inst. f. Sprachwiss., Arbeitspapiere* 10,1973, p. 1-8.

[2]Gonda,M.,p.85.

1. Formula extremă se află în *SB.* 12,9,2,12: la ieşirea din baia care urmează după un anumit rit de sacrificiu, sacrificatorul «se statorniceşte în lume», prin ofrande oferite lui Mitra şi lui Varuna. De ce? «Mitra este din lumea aceasta, Varuna din cealaltă». Mai des, ceea ce se află în discuţie este de o parte pământul ca locuinţă a oamenilor, de cealaltă parte restul lumii, mai ales cerul, unde se produc şi se pregătesc marile fenomene. Astfel deja *RV.9,11,5,* vorbind despre soma[1]:

câkrir divăh pavate kftvyo râso mahân ădabdho vâruno hurug yate âsăvi mitro vrjăneşu yajnîyâ 'tyo năyuthe vrşanyiih kânikradat.

Se limpezeşte seva cerului (sau: «Seva (coboară) din cer limpezindu-se»), activă, puternică, (fiind) marele Varuna, pe care nu-1 poate înşela omul ce iese de pe calea cea dreaptă; (fiind) Mitra, soma, vrednică de jertfă, a fost stoarsă în marile lăcaşuri, nechezând ca un armăsar în călduri în mijlocul hergheliei.

Aici opoziţia dintre Mitra şi Varuna se coordonează în chip evident cu opoziţia dintre *divâh* («caeli» sau «de caelo») şi *vfjâneşu* («in saeptis, in sedibus humanis»): de o parte menţiunea cerului atrage opoziţia «marele Varuna», de cealaltă aşezările terestre ale oamenilor sunt aşezate sub numele lui Mitra. Alte pasaje, chiar în lipsa contrastului cu Varuna, confirmă afinitatea deosebită a lui Mitra pentru societăţile umane şi amplasările lor. Astfel .RV. 3,5,3[2]:

âdhăyy agnîr mânuşişu vikşv âpâm gârbho mitră rtena sâdhan.

Agni a fost instalat în triburile omeneşti, embrion al apelor. Mitra, (zeu) mergând drept la ţel datorită lui *rtâ.*

Mai multe ritualuri, citate de dl Gonda[3], se întemeiază pe această concordanţă: *ĂpSS.* 6, 26, prescrie o ofrandă lui Mitra când un om se

[1] Traducere asemănătoare a lui L. Renou *(EVP.* 9, p.26) (cu privire la *vrjâna,* în sens propriu «teritoriu închis», 10,p. 79; 16, p. 125); cu o traducere puţin diferită, o bună glosă a lui A. Bergaigne, *La religion vidique...,* III, p. 136.

[2] Renou, BVP. 12, p. 54.

[3] Gonda, *M.,* p. 32.

întoarce acasă după mai mult de nouă zile de absenţă, pentru că «Mitra [...] priveşte aşezările oamenilor *(krşţlh)* cu ochi care nu clipesc». *AV.* 19,19, este un imn pe care îl rosteşte capelanul atunci când regele se retrage să doarmă. Un anumit număr de zei, printre care nu figurează Varuna[1], sunt «montaţi», purtând diferite elemente ale lumii, ierburi, cursuri de apă etc, care sunt numite «fortăreţele» pe care preotul le asigură stăpânului său. Corelaţia dintre purtător şi lucrul purtat, spune dl Gonda, se întemeiază uneori pe o analogie clară: astfel Vâyu, Vântul, poartă văzduhul; Soma, plantă, poartă ierburile. Iar cel care poartă pământul este Mitra. Aprobându-1 pe H. Liiders, dl Gonda comentează: «Mitra is given this place in the system of correlations, i.e. associated with the earth, because Varuna is known to be a denizen of heaven[2].» Corelaţia este fără îndoială chiar şi mai directă. Sub o formă mai sistematică, o clasificare a celor şase zei Âditya, pe care o vom reîntâlni în următoarele două capitole[3], este enunţată în *R V.* 4, 3,5, strofă adresată lui Agni:

Cum oare tu, o, Agni, vei duce această plângere (împotriva noastră) lui Varuna, cum o vei duce Cerului? Ce greşeală am săvârşit?

Cum vei vorbi tu (de ea) mărinimosului Mitra, Pământului? Ce îi vei (spune tu) lui Aryaman, lui Bhaga?

Simetria dintre primul şi al treilea vers este evidentă şi implică faptul că relaţia dintre Mitra şi pământ echilibrează relaţia dintre Varuna şi cer.

Reduse la limitele şi la nevoile unei societăţi anume, relaţia păstrează acelaşi sens: «apropiatul» este atunci interiorul societăţii şi „îndepărtatul» este exteriorul, străinul. Astfel *RV.* 4, 55, 5 (către VisveDevâh), în care este probabil că Varuna se ascunde — cum a propus Sâyana — sub eticheta de *pâtih,* «Stăpânul»[4]:

[1] Absenţa lui Varuna se poate explica prin afinitatea sa cu «puterea temporală» sau «lumească» *kşatra:* regele care adoarme nu are ce face cu această putere, pe care o face el însuşi să doarmă; sau poate că, o dată cu Varuna, sunt omise părţile îndepărtate, misterioase ale universului?
[2] Gonda, M., p. 34.
[3] Vezi în continuare, p. 96 şi 126.
[4] Renou, *EVP.* 4, p. 57; Gonda, M., p. 2 (cf. p. 89); P. Thieme, p. 88, n. 61, interpretează *pâtih* ca fiind Aryaman.

pat pâtirjânyâd âmhaso no mitrd mitriyâd utâ na uruşyet.
Să ne păzească Stăpânul de primejdia care vine de la străini şi Mitra să ne slobozească de cel care vine de la «mitrian» [= oameni de la noi, compatrioţi].

«Urmează de aici, spune pe bună dreptate Renou, că pe Varuna îl priveşte primejdia din afară (sens cunoscut al lui *jănya),* pe Mitra primejdia dinăuntru [...].»

2. Dacă Varuna şi Mitra împreună patronează în ansamblul său alternarea zilelor şi a nopţilor şi dacă Varuna, considerat singur, este activ nu numai ziua ci şi noaptea, dacă este chiar numit fiinţă luminoasă şi se crede că domneşte pe un tron de aur, nu este mai puţin adevărat că, atunci când poeţii şi teologii vor să distingă şi să repartizeze cele două secţiuni periodice ale timpului continuu, ziua îi revine, fără excepţie, lui Mitra, iar noaptea lui Varuna. Formula aceasta este constantă în cărţile în proză şi în general reţinută de exegeţii moderni[1]. Nu citez decât un pasaj din comentariul lui Săyana la *R V.* 1,141, 9: *Varuno rătryabhimănî devah... mitro'harabhimânî devah* «Varuna este zeul mai mare peste noapte, Mitra zeul mai mare peste zi.» Opoziţia ia uneori forme Mitra-dimineaţă ~ Varuna-seară[2] şi, în literatura rituală, Mitra va fi în mod curent asimilat soarelui, ca de altfel zeul Âditya care îi este cel mai aproape, Aryaman, destin pe care Varuna nu 1-a avut niciodată. AtharvaVeda ne dă aceeaşi mărturie cu două prilejuri: conform lui 13,3,13, zeul Agni devine Varuna noaptea şi Mitra ziua; 9, 3, 18 cere ca Mitra să deschidă dimineaţa casa care a fost închisă, fireşte seara, de Varuna[3]. însă contrastul se găseşte deja în RgVeda; am citit mai înainte[4] 1,115,5, unde aspectele «străluciton> şi «negru» ale soarelui sunt repartizate între cei doi zei.

Din această reprezentare provine, printr-o alunecare firească, opoziţia mai generală dintre culorile preferate de unul şi de celălalt, îndeosebi în materie de victime: alb (mai rar roşu) pentru Mitra, negru pentru Varuna[5].

[1] Bibliografia în Gonda, M., p. 37, n. 5.
[2] Gonda, M.,p. 40-41,57.
[3] L. Renou, *Festschrift H. Lommel,* 1960, p. 125.
[4] P. 59.
[5] Gonda, M., p. 40.

Tot de aici provine şi relaţia sporadică a lui Varuna cu apusul, care rezultă din AtharvaVeda[1] şi din âatapathaBrâhmana şi care implică o relaţie simetrică a lui Mitra cu răsăritul, mai puţin bine atestată.

3. Focul este elementul care îşi schimbă cel mai mult înfăţişarea şi cel mai repede. Astfel că este adesea comparat sau asimilat de poeţii RgVedei cu cei mai diferiţi zei. Când el este asimilat cu Mitra şi cu Varuna, este pentru a exprima două dintre comportamentele sale opuse. Dar, prin însuşi caracterul său multiform, focul, într-una şi aceeaşi stare, poate fi privit din puncte de vedere felurite, opus aşadar mai multora dintre celelalte stări ale sale. De aici o zonă de arbitrar şi oarecare instabilitate în asimilări. Iată un caz dintre cele mai puţin sofisticate, *R V.* 5,3,1, pe care Bergaigne 1-a comentat cu luciditatea şi cu măsura lui obişnuite[2]:

tvâm agne văruno jâyase yât
tvăm mitra bhavasi yât sâmiddhah.
O, Agni, tu eşti Varuna când te naşti, tu devii Mitra când eşti înflăcărat. «Pare, spune Bergaigne, că, pentru Agni, a se naşte şi a fi aprins ar fi unul şi acelaşi lucru. Totuşi, deşi Agni poate fi aprins în cer, se va putea cădea de acord că într-un pasaj în care a *te naşte* şi a te *aprinde* par opuse, al doilea trebuie raportat de preferinţă la Agni terestru şi cel dintâi celui a cărui naştere este misterioasă sau, dacă Mitra şi Varuna nu sunt opuşi aici ca focul terestru focului ceresc ele sunt cel puţin ca focul vizibil, manifestat, opus focului ascuns.»

Din acest exemplu reiese cum, în cazul focului şi în cazuri analoage, reflecţia analogică putea să alunece spre soluţii subtile şi discutabile: am putea tot atât de bine să ne gândim aici că naşterea focului, adică trecerea lui de la invizibil la vizibil, cu punerea accentului nu pe punctul de pornire, ci pe cel de sosire, ar putea să-i fie atribuită lui Mitra, iar văpaia lui, considerată nu în strălucire, ci în

violenţa ei, să-i fie atribuită lui Varuna.

[1] Renou, *Festschrift H. Lommel,* p. 125, n. 10; Gonda, M., p. 36. Vezi însă rumoarea lui F.B J. Kuiper, *IU.* 15,1973, p. 225 (ansamblul zeilor Ăditya asociaţi cu apusul).

[2] *La religion vedique...,* p. 137; comentariul lui Renou, *EVP.* 13,p. 106, mai puţin mulţumitor. *«a)* Agni ambiguu între fum şi foc (Agni varunian); *b)* Agni solar (Mitra)»; comentariu mai straniu al lui P. Thieme, p. 83-84, care face să intervină noţiunea de Contract şi rupe solidaritatea celor două

Aceeaşi remarcă se aplică şi la alte opoziţii în comportamentul focului care «scade» şi se stinge: violenţă şi ameninţare într-unui dintre cazuri, îmblânzire şi potolire în celălalt pot reclama, primele, pe Varuna, cele din urmă — pe Mitra; însă, invers, strălucirea şi utilitatea pentru om — pe de o parte — şi reintrarea în invizibil — de cealaltă parte — pot reclama întâi pe Mitra şi apoi pe Varuna. Unii teologi s-au hotărât în favoarea celei de a doua forme, ca de pildă *AitBrăhm.* 3,4,5, care scrie: «in that he [= the fire] leaps up and down, that is his forai as Mitra and Varuna[1].» Alţii au preferat-o pe cea dintâi, ca de pildă *SB.* 2, 3, 2,10 şi 12, conform căruia Varuna este focul care arde cu flăcări («pentru a apuca făpturile»), Mitra focul pe cale să se stingă. Aceeaşi ambiguitate şi, drept urmare, soluţii deopotrivă de contradictorii pentru un alt fenomen la care se înregistrează un maximum şi un minimum[2]: în *PB.* 25, 10, 10, Mitra patronează jumătatea crescândă a lumii, iar Varuna pe cea descrescândă (de unde urmează că opoziţia reţinută este lumină ~ întuneric), însă SB. 2,4,4,18 inversează atribuirile (opoziţia reţinută fiind deci stârnire ~ potolire). După cum se vede, ne aflăm în cadrul unei cazuistici cu variaţii imprevizibile[3], aşadar de o mai mică utilitate pentru studiul contrastelor fundamentale vechi, la care este vremea să ne întoarcem.

7. *Deosebirea dintre cei doi zei: a) afinităţile sociale şi teologice*

1. Mitra şi Varuna sunt frecvent calificaţi drept «regi», ca şi ceilalţi zei Âditya, ca şi Indra de asemenea, însă dintr-o perspectivă diferită. Totuşi, cel mai «rege» dintre cei doi este Varuna: în ritual, Varuna, nu Mitra, nici Mitra-Varuna, este cel care e patronul şi modelul regelui în ceremonia consacrării sale — răjasuya — în cadrul căreia multe scene sunt justificate în comentarii ca fiind reproducerea a ceea ce a făcut sau i s-a făcut lui «Varuna, când a fost consacrat».

[1] Gonda, M., p. 25-26; cf. p. 68. [2]Gonda, M.,p. 43.

[3] Lucrurile stau la fel în cazul relaţiilor diferenţiale dintre Mitra şi Varuna cu ritmurile poetice, cu timpii respiraţiei etc.

Această specializare este precizată într-unui dintre textele cele mai utile pentru observarea diferenţială şi anume la începutul cărţii a patra a lui SatapathaBrâhmana, glosa ofrandelor făcute succesiv cuplurilor Indra-Agni, Mitra-Varuna, zeilor Asvin etc, cu prilejul celei dintâi striviri diurne ale sacrificiului de soma (4,1,4,2 şi 3; cf. 2,5,2,34, etc). Mitra este asimilat aici lui *brahman* [neutru], principiu al primei funcţii — cea religioasă —, care se înfăptuie la această vreme în sânul clasei sacerdotale, în timp ce Varuna este asimilat lui *kşatrâ,* concept mai complex, care este totodată şi principiul celei de a doua funcţiuni, cea războinică, înfăptuită în clasa *kşatriya,* dar de asemenea atunci când este vorba de rege (provenit el însuşi în mod normal din clasa *kşatriya)* — puterea în aspectele sale cele mai profane, întemeiate pe forţă[1]. Din această repartiţie rezultă, între Mitra şi Varuna, anumite relaţii ambigue (egalitare? ierarhice?), comparabile cu cele care există între rege şi brahmani (sau măcar capelanul său). Astfel citim în *RV.* 7, 82, 5, care are pe deasupra avantajul că defineşte cuplul suveran şi prin raport la Indra[2]:

fndrăvarună yâd imani cakrâthur vfsvăjătâni bhuvanasya majmână kşSmena mitro vârunam duvasyăti manidbhir ugrăh subham anyâ iyate.

O, Indra-Varuna, când veţi fi creat toate lucrurile acestea născute din univers datorită măreţiei voastre,
Mitra îi dăruieşte lui Varuna stăpânirea (lor) paşnică, celălalt [=Indra] înaintează. Zeu formidabil, împreună cu zeii Marut, pentru (o expediţie plină de) strălucire.

Kşema[3], ocuparea în bună pace a teritoriului şi a bunurilor pe care acesta le poartă, este aşadar aici un dar făcut de Mitra lui Varuna; dar ce relaţie implică acest dar, exprimat prin verbul denominativ *duvasyăti*[4], el însuşi ambiguu? De la superior la inferior (a oblădui)? De la inferior la superior («a oferi drept omagiu»)? Amândouă precizările se lovesc de

[1] Ananda Coomaraswamy s-a gândit chiar (în 1942) că poate împrumuta de la occidentali categoriile lor de «autoritate spirituală» (Mitra) şi de «putere temporală sau lumească» (Varuna).

[2] Renou, *EVP.* 5, 19; 7,82.

[3] Vezi mai înainte, p. 34 şi n. 1.

[4] Renou. *EVP.* 4, p. 14; 10, p. 61; 16, p. 22.

dificultăţi. în orice caz, rezultatul actului este limpede: prin aspectul *brahman,* propriu lui Mitra, Varuna — înzestrat personal cu *kşatrâ* şi comparat cu un rege uman — domneşte asupra unui teritoriu paşnic pe care Indra şi ceata sa de războinici Marut îl apără pe de altă parte în chip strălucit la hotare. în cadrul acestei funcţii, Mitra îi dă regelui Varuna serviciul pe care regele terestru îl primeşte de la capelanul său[1]. 2. Vorbind în general, Varuna prezintă cu Indra o afinitate la care Mitra nu participă. Mai puţin numeroase decât imnurile către Mitra şi Varuna, imnurile către Indra şi Varuna sunt destule pentru ca statistica să fie semnificativă, şi, dacă în RgVede, cum remarcă Renou[2], «dualului unitar al celuilalt grup (M-V) i se opune dualul contrastat al acestuia (I-V)», cu alte cuvinte dacă diferenţa dintre cei doi termeni ai perechii este mai puternic şi mai frecvent marcată pentru Indra-Varuna decât pentru Mitra-Varuna, acest lucru are loc pentru că nu mai este vorba de complementaritate antitetică în interiorul uneia şi aceleiaşi funcţiuni, ci de colaborare între două niveluri funcţionale — suveranul şi, cu sau fără regalitate, războinicul. Nu este mai puţin adevărat, de exemplu, că *GopathaBrăhm. 2,* 1,22, poate merge până la a formula echivalenţa *Indro vai Varunah* «Indra este Varuna», câtă vreme *Indro vai Mitrah* nu se întâlneşte. Prin cei doi poli ai conceptului de *kşatrâ,* inseparabili chiar dacă suntem obligaţi să - traducem când prin «putere temporală», când prin «principiu al funcţiei războinice», Varuna este în chip firesc receptiv pentru cele războinice: «Tu, o, Varuna, tu eşti regele tuturor (fiinţelor), căpetenie (a neamurilor), te bucuri de carul de luptă», îi spune poetul din 10,132, 4[3]. Nu se citeşte nimic de felul acesta despre Mitra, considerat izolat, ale cărui afinităţi sunt cu totul altele. Afinităţi are de exemplu cu zeii Vasu, colectivitate divină slab definită în literatură dar pe care avem motive s-o asociem celui de al treilea nivel[4], zei care de altfel — chiar în textul din *SB.* 6, 5, 1,9, care identifică acţiunea lor cu cea a lui Mitra — sunt în mod explicit situaţi pe pământ, prin opoziţie cu etajele superioare ale lumii[5].

[1] *Cf.RV.,* 4,50,7-9 *(FR.,* p. 131-132).
[2] EVP. 7, p. 3.
[1] Traducerea lui Renou, *EVP.* 5, p. 89; comentariu, *ibid.* 7, p. 64.
[4] Vezi mai înainte, p. 37; Gonda, M., p. 81-82.
[5] Gonda, M., p. 101 glosând 3,59, 5: «... Mitra, the god who supports the cultivation» (n. 1: «people settled as cultivators»).

3. Alte afinităţi sunt declarate între Varuna şi nişte personaje, fiinţe sau elemente stranii sau neliniştitoare ale universului. El este regele «neamului Gandharvilor» *(SB.* 14,4,3,7), categorie de genii ale căror afinităţi animale nu vor fi declarate decât mai târziu (ceea ce nu înseamnă că nu le-au avut dintotdeauna), dar care, începând din RgVeda, sunt suprinzătoare şi redutabile şi se bucură de o «lume» a lor. Cât despre Mitra, el este în întregime în lumea oamenilor: nu i se cunoaşte alt popor. Cel puţin o dată, într-un imn funerar *(R V.* 10,14, 7), Varuna îi este asociat lui Yama ca dominând peste locul unde se adună morţii. Mitra nu are legături decât cu cei vii, cu *vrjâna,* cu *krşţf* din lumea aceasta.

în opoziţie cu Mitra — ataşat pământului oamenilor, pământului statornic — Varuna este asociat elementului mult mai mobil şi mai misterios care este apa[1], şi în mod special marilor mase de apă învăluitoare, care sunt, în marginile experienţei umane, oceanul, *samudra,* dar şi apele celeste încărcate de mitologie care se vădesc din vreme în vreme prin potopuri de ploaie, şi, vorbind mai generic, apele cosmice pe care anumite speculaţii le aşază la obârşia universului.

în ceea ce priveşte focul — care, drept vorbind, se află în afinitate cu zeii cei mai diferiţi, mai ales pe nivelurile celor trei funcţii — nu încape îndoială că el este mitrian prin serviciile pe care le aduce oamenilor şi comunităţilor omeneşti; este însă varunian prin forţa periculoasă pe care o ascunde în el şi prin metamorfozele lui, pe scurt prin însăşi esenţa sa, şi de asemenea prin rolul imens care îi este atribuit în univers. A cincea dintre primele strofe din *RV.* 10, 8, care sunt un imn către Agni considerat mai ales ca putere cosmică[2], defineşte bine acest aspect al zeului:

bhuvas câkşur mahâ rtâsya gopâ bhtivo văruno yâd ţtâya v6şi.

[1] Nu-mi stă în putinţă să-t urmez pe H. Liiders *(Varuna* I, *Varuna und das Wasser,* 1951) în interpretarea pe care o dă relaţiilor dintre Varuna şi ape. Gonda, M., p. 34-35, şi *DD.,* p. 157, degajează o repartiţie a sarcinilor între Varuna şi Mitra: Varuna are o afinitate mai mare pentru apele reţinute (deci îndepărtate, luate omului), Mitra le face să curgă, mai ales ca ploaie (la vederea şi în slujba omului); Luders, II, 1959, p. 715, notase deja că Varuna nu dă ploaie decât împreună cu Mitra.
[2] Renou, *EVP.* 14, p. 7 şi 69 (nu cred că primul vers se referă la Mitra).

Ai devenit ochiul şi paznicul marelui *rtă* (ordine cosmică şi morală), ai devenit Varuna (în acest sens), îţi dai osteneală pentru *ftâ.*

Această identificare a lui Varuna cu Agni prin mijlocirea lui *rtâ* este de reţinut[1].

8. *Unitatea dosarului*

Din bilanţul care precedă rezultă o impresie de unitate, de coerenţă între formulele atât de diferite care aspiră să materializeze contrastul şi complementaritatea celor doi zei. Să nu ne temem de cuvântul «impresie»: date fiind caracterelor lor, se «simte» că nu este posibil să-şi schimbe poziţiile, în afara celor câtorva circumstanţe speciale şi care stau la îndemâna subtilităţilor cazuiştilor şi în privinţa cărora am avut mai înainte câteva exemple.

Binevoitorul Mitra nu poate fi bezna ca opusă luminii, nici lumea cealaltă ca opusă lumii noastre, nici soma ca opus laptelui, nici vreo operaţie violentă ca opusă uneia progresive, nici să aibă mai multă afinitate faţă de a doua funcţiune decât faţă de a treia. Toate aceste aplicaţii sunt orientate în acelaşi sens şi acoperă de culori diferite unul şi acelaşi tablou. Nu înţeleg corecţiunea pe care dl Gonda a făcut-o enunţurilor lui Bergaigne şi alor mele când, după ce a înregistrat corect că Mitra este declarat de un comentator indian drept «amical» şi Varuna drept «teribil» *(krura)* şi că, în plus, ei sunt identificaţi cu acest prilej unul cu ziua, celălalt cu noaptea, el scrie[2]:

It was this opposition which led Bergaigne *[La religion vediqve* 3, p. 115] to formulate the relation of both gods as that between the «well-disposed friend» and the «severe one», both of them being «sovereigns». Hence also Dumăzil's formulation: «Mitra este suveranul sub aspectul [...] său binevoitor [...]; Varuna este suveranul sub aspectul său [...] sumbru violent, teribil». In my opinion we had better say that the pair of gods represents in a complementary way the two-sided aspect of the idea they stand for.

[1] Vezi în continuare, p. 136.

[2] Gonda, M., p. 40; la fel şi *DD.,* p. 152, relaţia celor doi zei cu noaptea şi cu ziua n-ar fi decât «one of the expressions of the complementary character of the dualiry»; dar de ce noaptea i se potriveşte lui Varuna, iar ziua lui Mitra?

Dar acest lucru înseamnă să reţinem numai forme, cadrul binar, şi să refuzăm să recunoaştem esenţialul, orientările *solidare* ale conţinuturilor variate ale acestui cadru şi imposibilitatea în care ne aflăm, de a inversa atribuţiile celor doi termeni ale fiecăruia dintre aceste conţinuturi.

Dar dacă izbutim să înţelegem uşor, intuitiv, această solidaritate, este mai anevoios s-o definim într-o propoziţie unitară. La început am crezut că ajunge să procedăm prin însumări de epitete dintre care fiecare aminteşte unul dintre elementele bilanţului care precedă. De aceea am scris în *Mitra- Varuna*[1]*:*

Mitra este suveranul sub un aspect întemeiat pe raţionament, limpede, regulat, calm, binevoitor, sacerdotal; Varuna este suveranul sub aspectul său agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic.

Nu încape îndoială că nu aceasta e cea mai bună formulare cu putinţă, deşi fiecare din calificările pe care le atribuie unuia sau celuilalt dintre cei doi zei este uşor de justificat, prin citate indiene sau prin traduceri şi declaraţii ale d-lui Gonda însuşi. Mai apoi, renunţând la asemenea acumulare de epitete, am preferat să pun în paralel două scurte tablouri descriptive[2]. Adesea este însă necesar, în expuneri, să aminteşti mai pe scurt, într-un cuvânt, tipul fiecăruia dintre zei în funcţie de circumstanţe; am folosit aşadar expresii ca «suveran teribil» şi «suveran clement», «suveran magician» şi «suveran jurist», dintre care fiecare nu face decât să pună în evidenţă unul dintre elementele cele mai semnificative ale bilanţului, însă fireşte nu le înlocuieşte pe celelalte.

Dacă ţinem totuşi sa stabilim o perspectivă logică, un fel de filiaţie între aceste multiple forme contrastante, expresia cea mai cuprinzătoare şi mai concisă va fi poate aceasta, în care adjectivul «apropiat» este încărcat cu valori foarte cuprinzătoare, nu numai concrete, ci şi figurate («prietenos», «veghind la», «accesibil», «perceptibil»...): «Mitra este mai apropiat, Varuna mai puţin apropiat de om». Dar această formulare disimulează ceea ce este deopotrivă de important ca orientarea comună: varietatea aplicaţiilor.

[1] Ediţia întâi (1940), p. 49; a doua ediţie (1948), p. 85.

[2] Vezi *Les dieux des Indo-Europeens* (1952), p. 42; *ME.* I[2], p. 147-149.

9. *Extensiuni*

Nu trebuie să uităm că acest mănunchi de contraste echipolente îşi are punctul de sprijin în zona suveranităţii şi că — tocmai în măsura în care cei doi mari zei, în virtutea puterii lor suverane înseşi, sunt apţi să intervină pretutindeni cu tipul lor propriu de acţiune — formula generală a uniunii lor se lasă aplicată unor obiecte atât de diferite cum sunt aspectele focului şi topografia cosmică sau dă un temei clasificării binare a plantelor, a produselor industriei umane, operaţiilor spiritului, unor anumite numere sau ritmuri etc, pe scurt valorificării conceptuale a cuplurilor care există în stare brută în lume. în privinţa aceasta ea se distinge de felul în care chinezii au împărţit toate lucrurile în *yâng* şi *yîn* şi de

care m-am pripit să o apropii în 1940[1]:

Marcel Granet *(La pensăe chinoise,* p, 115-148) a studiat folosirile termenilor *yâng* şi *yîn* în textele cele mai vechi, din secolul al cincilea şi al treilea înainte de Hristos. începând de atunci aplicaţiile termenilor sunt foarte vaste; pot fi întâlnite în texte astronomice, geografice, muzicale, iar specificarea «mascul ~ femelă» este foarte indicată (Că această din urmă specificare ar fi primară este puţin probabil pentru că cele două caractere corespondente sunt formate cu cheia «movilă», în timp ce o noţiune esenţial feminină în opoziţie cu masculul ar trebui să conţină cheia «femeii»; dar ea s-a desemnat foarte curând, datorită, consideră Granet, reprezentărilor hierogamice cum ar fi Cer şi Ţărână, Foc şi Apă etc, atât de importante în toate speculaţiile chinezeşti). însă, indiferent de originea numelor şi a grafiilor, universul concret şi abstract a fost foarte curând împărţit în *yâng* şi în *yin;* puncte şi porţiuni ale timpului şi ale spaţiului, funcţii sociale, organe, culori, sunete, graţie unor concordanţe masive sau precare, unor jocuri simbolice, unor artificii de calcul, sau prin analogie dialectică, au fost repartizate în diade antitetice...

Diferenţa este că, în India, aceste numeroase specificări ale contrastului slujesc numai să ilustreze natura cuplului Mitra ~ Varuna, şi nu au pretenţia să acopere, să explice în chip exhaustiv lucrurile şi conceptele care reclamă, toate, pentru a se organiza, clasificarea binară pentru care perechea *yâng ~ yîn* este doar eticheta. Comparaţia chineză este totuşi sugestivă. Ea ne îndeamnă îndeosebi să acordăm atenţie circumstanţelor

[1] 1940, p. 143-144; 1948,p.205-206.

rare, însă concordante, în care Mitra şi Varuna sunt distribuiţi după sexul masculin şi feminin[1]:

SatapathaBrâhmana 2, 4, 4, 19, vorbind de alternanţa dintre luna plină şi luna nouă, zice că «Mitra îşi ejaculează sămânţa în Varuna» *(mitro varuna retah sincati).* Acelaşi Brahmana, în 12, 9, 1, 17, confirmă, opunându-1 de data aceasta masculului Indra, că «Varuna este uterul» *(yonir eva varunah).* Acest primat sexual al lui Mitra şi această fecundare a lui Varuna de către Mitra reacced la primatul conceptual al lui Mitra şi la fecundarea conceptuală a lui Varuna de către Mitra, concepte care se dezvoltă, de exemplu, în acelaşi Brahmana, în 4, 1, 4, în care Mitra şi Varuna sunt opuşi succesiv, între altele, cum se opune *kratu* care făureşte proiectul lui *dakşa* care îl înfăptuieşte, cum se opune *abhigantar* «cel care concepe» lui *kartar* «cel care face», cum i se opune *brahman* lui *kşatra.* Acest text explică faptul că Mitra şi Varuna erau la început distincţi *(agre nânevăsatuh),* dar că, în vreme ce Mitra *(brahman)* putea să subziste fără Varuna *(kşatra),* inversul era de neconceput şi că V anina i-a spus atunci lui Mitra: «întoarce-te spre mine *(upa mâvartasva),* să ne unim *(samsrjăvahai),* îţi atribui prioritatea *(puras tvâ karavai:* cf. instalarea lui *purohita,* capelanul regelui)». începem astfel să înţelegem de unde vin anumite concepţii ale filozofiilor ulterioare. în sistemul *sămkhya* care explică universul prin colaborarea unui «Eu» spectator, pe care îl numeşte Puruşa «(principiul) Masculin», cu o «Natură», principiu de acţiune multiform, Prakrti, se considera că acest Puruşa şi această Prakrti se aflau în aceeaşi opoziţie ca Mitra şi Varuna *(Mbh.* 12,318,39: *mitram puruşam varunam prakrtim tathâ).* în cealaltă mare şcoală filozofică, *vedânta,* cele două principii antitetice sunt Brahma şi Măyâ; şi ele se definesc după criterii sexuale: pe de o parte proiecţia celestă, masculină, a *brâhman-ului* (şi «Mitra este *brahman»,* spuneau, am văzut, Brahmanele, opunându-1 lui Varuna); pe de altă parte Iluzia creatoare de forme (or, în RgVeda, *măyâ* este o tehnică a lui Varuna).

Acestea sunt extensiuni tardive, însă conforme naturii zeilor, puşi lexical în serviciul unor sisteme de gândire în care, ca zei, ei nu aveau ce căuta.

10. *Etimologii*

în tot ceea ce precedă nu s-a acordat nici o parte etimologiei, din mai multe motive.

[1] 1940, p. 144-145; dezvoltat, 1948, p. 208-210.

Cum ar putea oare un nume de origine incertă, pe bună dreptate controversată, să garanteze el natura atribuită divinităţii care îl poartă? Este cazul lui Varuna, pentru originea numelui căruia n-a fost propus nimic sigur şi nici chiar — în ciuda unor tentative recente — nimic «mai probabil», astfel că mai mulţi radicali continuă să-şi dispute cinstea de a-1 fi produs[1], în consecinţă, singurul mijloc obiectiv de a-1 înţelege este acela de a observa personajul în acţiunea sa, fără nici o prejudecată asupra semnificaţiei numelui, cum se face în Grecia sau la Roma pentru *Apollon,* pentru *Athena,* pentru *Măuors* şi pentru atâţia alţii.

Chiar certă, chiar evidentă, se întâmplă rar ca o etimologie să definească în chip adecvat un zeu de oarecare importanţă, pentru că activitatea unui asemenea zeu are, prin forţa lucrurilor, aspecte şi aplicaţii numeroase. Mitologiile sunt pline de personaje al căror nume, fără mister, este departe de a anunţa întregul lor comportament sau cel puţin partea lui esenţială. în Scandinavia, de pildă, Odinn, regele zeilor Ase, inventatorul runelor, oblăduitor de biruinţe neaşteptate, gazda unei părţi a morţilor, chior, viclean etc. nu este, dacă l-am judeca după nume, decât «zeul înzestrat cu *odr»,* cuvânt care numeşte agitaţia frenetică; Porr, «tunetul», săvârşeşte isprăvi, face colonilor din Islanda nişte servicii care n-au nimic de a face cu tunetul; şi cum să prevezi că Freyr, în sens propriu «Seniorul», este zeul unei fecundităţi pe care al său *ingens priapus* din Upsala o anunţă mai pe şleau decât numele său? Acesta este fără îndoială cazul lui Mitra, pentru care explicaţia care sare în ochi rămâne cea propusă de

Antoine Meillet la începutul secolului[2] şi care se întemeiază pe un dat incontestabil: în Yast-ul zeului omonim lui Mitra, avesticul *midra-* înseamnă, ca substantiv comun, «contract», adică, pentru oameni, una dintre cele mai importante activităţi ale zeului, explicitată şi în India[3].

Printre celelalte etimologii propuse, unele nu sunt decât nişte ingenioase exerciţii lingvistice, fără raport cu dosarul zeului. Dl Gonda, din parte-i,

'Vezi rubrica din dicţionarul etimologic sanscrit al lui Mayrhofer.

[2] «Le dieu indo-iranien Mitra», *JA.,* 1907, p. 143-159.

[3] Numeroase exemple în *EVP.* ale lui Renou, în special 10, p. 21,70 *(mitrâm dhă-* «a încheia o alianţă»); 16, p. 161 (ad *R V.* 10,108,3).

susţine una care are meritul de a respecta împărţirea naturală *mi-tra* şi de a degaja astfel sufixul instrumental *-tra;* mai mult, el nu 1-a propus, ceea ce ţine de o metodă sănătoasă, decât în încheierea lungului studiu asupra zeului însuşi, din care şi-a format convingerea că rezultă etimologia[1]; reluând o afirmaţie deja veche, el admite «a relation between *mitră* and Vedic *mâyas* „restoration, redress, refreshment"» şi adaugă: «the force of the suffixe *{-tra-,* i.-e. *-tro-)* does not go against this supposition, the god being instrumental in diffusing benevolent kindness». Din păcate, de-a lungul celor o sută de pagini care pregătesc această decizie, nu putem decât să urmărim amuzaţi crescânda îndrăzneală cu care traducerile textelor vedice date de autor introduc noţiunea de restoration, de redress, de refreshment acolo unde nimic nu-1 sugerează pe micul şi vicleanul prefix re-. Lucrul începe încă din capitolul «Mitra and Varuna» (p. 32); Mitra, legând partea dreaptă a unei victime, obţine oare dublul rezultat ca această victimă să nu fie legată în fapt şi să nu fie confiscată de Varuna[2]? Dl Gonda interpretează: «Mitra, the „positive component" of the divine pair, neutralizes the evil effect of the binding and restores the balance». Dar aici nu este vorba de vreo restaurare, de restabilirea unui echilibru întâi pierdut; pur şi simplu, o problemă cu două daturi, cu două exigenţe egale, contradictorii şi simultane, este rezolvată. Mai mult, «restoration» cu totul obiectivă care s-a strecurat în această frază ar avea o legătură numai printr-un joc de cuvinte cu «restoration» (redeşteptare a ardorii şi a bucuriei) pe care o desemnează în vedică *mâyas,* ca de altfel *iş.* De asemenea expresiile «benevolent redress», «friendly adjustement» (p. 45, rândurile 3-2 de jos) nu se justifică, cum nu se justifică nici Mitra ca «the god who maintains and (especially) restores Order» (p. 101, ultimul rând). Dacă *sănti,* potolirea, alinarea, când este necesară, este în chip firesc fapta lui Mitra şi nu a lui Varuna, ea nu este, din acest motiv, elementul central, germinativ al dosarului său: potolirea nu este decât una dintre manifestările previzibile ale caracterului său binevoitor si blând.

'Gonda, M.,p. 115.

[2] Vezi mai înainte, p. 64-65.

în aceste condiţii persist în preferinţa mea de a pleca, împreună cu Meillet, de la un apelativ indo-iranian **mi-tra-,* care înseamnă «instrument (sufix *-tra)* de acord, de înţelegere (radical mei-[1])», care subzistă în avesticul *mi9ra:* conceptul a fost doar personificat la genul animat[2] pentru a desemna divinitatea al cărei unul dintre cele mai importante roluri era într-adevăr promovarea înţelegerii între oameni. Numai că, bineînţeles, acest nume nu explicita totalitatea funcţiilor sau a caracterelor unui zeu mai mult decât o face fiecare dintre numele pe care creştinii i-1 dau în mod obişnuit lui Hristos — Mântuitorul, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului, Cuvântul, Mielul, Copilul Isus etc. — şi care, punând în prim plan un punct important al hristologiei, ar fi putut deveni un nume canonic.

Nu mai rămâne de dezbătut decât o chestiune secundară, căreia dl Gonda îi acordă o importanţă pe care n-o are: acest «instrument de înţelegere» este el oare în chip adecvat tradus, în sensul lui cel mai vechi, prin cuvântul nostru «contract»? Da, cu condiţia să nu ne imaginăm prin acest termen un act, un document de tipul care se practică în societăţile noastre cu scriere[3], nu mai mult decât — în sensul de «prieten» spre care indienii au orientat cuvântul *mitra* — trebuie să punem accentul pe elementele afective care nouă ne par esenţiale. Nu aş avea nimic de schimbat din acest punct de vedere în vechea mea expunere, în ciuda d-lui Gonda, în afară de referinţele prea precise la tipul «potlaci» al schimburilor[4]:

Interpretarea lui Meillet a fost contestată de mitologi fideli naturalismului lui Max Miiller şi, de asemenea, de către filologii care nu au o idee foarte limpede despre limitele jurisdicţiei lor. Totuşi etimologia lui Meillet se impune, în ceea ce priveşte

[1] Cel din skr. *mâyate* «el schimbă», lat. *munus, communis,* got. *ga-mains* «comun», v.-sl. *mina* «schimb» etc. Asupra celorlalte etimologii propuse, în afară de rubrica respectivă din dicţionarul etimologic al lui Mayrhofer, v. Renou, *EVP.* 4, p. 98, şi comunicarea lui Mayrhofer însuşi la Colocviul de Studii Mitraice de la Teheran (1975, *Actes* sub tipar)

[2] Asupra acestei chestiuni a genului gramatical (inanimat ~ masculin) din care se face uneori o problemă gravă împărtăşesc părerea lui F.B J. Kuiper, ///. 15,1973, p. 227-228: ea este importantă pentru filolog, nu pentru istoricul religiilor.
[3] Eruditul domn Gonda îi bănuieşte pe autorii francezi că înţeleg * *mitra-* drept «contract» pentru că sunt obnubilaţi de *Contract social* a lui Jean-Jacques Rousseau. în ce mă priveşte, pot să-1 asigur că nu este cazul; şi negreşit nu are nici cazul cu Meillet: «contract», în franceză, este un cuvânt foarte obişnuit.
[4] *MV.,* 1940, p. 46-48; 1948, p. 80-83.

Iranul, cu condiţia să citeşti fără idei preconcepute YaSt-ul lui Mi6ra. Cât despre India, faptul că Mitra este în aparenţă, în RgVeda, cu totul altceva decât Contractul, că sensul de «prieten» este dominant, nu ne vom pierde timpul contestând această evidenţă. Diferenţa este însă iluzorie: ea există numai atâta vreme cât avem despre prietenie o idee modernă şi romantică şi, de asemenea, despre contract o imagine latină şi, într-un anume fel, naturală. Să ne raportăm la lucrările suscitate, în Franţa şi în alte părţi, de descoperirea unui fenomen foarte răspândit căruia, cu un apelativ luat de la indigenii Columbiei britanice, i se spune *potlaci* şi în mod deosebit la memoriul lui Marcel Mauss, «Eseu asupra darului, formă primitivă a schimbului» *(Annâe Sociologique,* serie nouă, 1,1925, p. 30-186). Şi vom vedea atunci cum se apropie cele două focare semantice între care India şi Iranul par să fi întins preistoricul **Mitra-*...

Ca epigraf al memoriului său, Mauss a citat câteva strofe din *Hâvamăl,* poem eddic care, sub forme de dictoane, descrie câteva mecanisme importante ale vechilor societăţi scandinave. Se simte în acest poem în ce măsură noţiunile de «schimburi regulate» şi de prietenie sunt apropiate şi solidare.

29. N-am găsit niciodată om atât de generos şi mână atât de largă în a-şi hrăni oaspeţii încât «a primi să nu fie primit», nici om atât de [adjectivul lipseşte] bunul său încât a primi în schimb să nu-i fie pe plac...

41. Prietenii trebuie să-şi facă plăcere cu arme şi veşminte: fiecare ştie din ce simte el însuşi, cei care îşi fac darurile unul altuia sunt prieteni vreme mai îndelungată *(vidrgefendr erusk lengst vinir),* dacă lucrurile izbutesc să ia o întorsătură bună.

42. Trebuie să fii un prieten pentru prietenul tău şi să dăruieşti un dar în schimbul fiecărui dar *(ok gjalda gjof vid gpf)...*

44. Ştii bine că, dacă ai un prieten în care ai încredere şi dacă vrei să dobândeşti un bun rezultat, trebuie să-ţi amesteci sufletul cu al lui şi să schimbaţi daruri şi să-I vizitezi adesea...

Ar trebui să urmărim de aproape, pe domeniul germanic, noţiunile pe care le exprimă în aceste strofe verbele *trda* «a avea încredere, a crede» şi *gjalda* «a plăti în schimb». Să ne mulţumim să notăm că numele scandinav al prietenului, *vinr* (cf. în vgs. *wini),* nu este numai înrudit cu acela al «familiei mari» irlandeze, *fine,* ale cărei limite se definesc prin grade diferite de responsabilitate comună (de unde vechiul irlandez *an-fine* «duşmanul», format ca vechiul-scandinav *6-vinr,* cu acelaşi sens), dar, negreşit, şi cu primul element din latinul *uin-dex* (format la fel ca *iudex* pe *ius)* care exprima în primul rând o noţiune juridică: *uindex* este într-adevăr «cauţiunea luată de apărător, care i se substituie în faţa tribunalului şi se declară gata să suporte consecinţele procesului» (A. Ernout şi A. Meillet, *Dictionaire 6tymologique de la langue latine,* s.v.). Astfel, judecându-1 după numele său, «prietenul» suedez, vân-ul, s-a degajat în curgerea veacurilor dintr-un complex economic în care interesul, «plasamentul», aveau o parte pentru care *Hâvamal* stă mărturie pentru Evul Mediu timpuriu scandinav, şi, de asemenea, nu încape îndoială, de la un complex juridic în care vendetta trebuie să fi jucat un mare rol, de vreme ce cuvintele irlandeze şi latine

înrudite o pun pe primul plan. Şi tot irlandezul *cairde,* în sens propriu «prietenie» (cf. lat. *carus* etc), desemnează orice tratat încheiat între două clanuri, de la simplul armistiţiu până la înţelegerile cele mai cuprinzătoare (vezi lungul studiu al lui R. Thurneysen în comentariul său la «Faux jugements de Caratnia», §17, *ZCPh.* 15, 1925, p. 326 şi urm.). *Mutatis mutandis,* relaţia dintre sanscritul *mitra* «prieten» şi avesticul *midra* «contract» trebuie să fie cam de acelaşi fel.

Voi repeta, pentru a încheia aceste consideraţii, că, dacă analiza făcută de Meillet substantivului este mai satisfăcătoare, ea nu figurează aici ca argument: locul lui exact în teologia vedică a apărut în urma examinării caracterului, comportamentului şi a relaţiilor acestui zeu, orientând în acelaşi timp o preferinţă etimologică pe care o socotesc totuşi secundară.

CAPITOLUL II

SUVERANII MIMORI AI TEOLOGIEI VEDICE

#

Aceştia sunt cei doi zei mai substanţiali dintre toţi zeii Ăditya sau zei de primul nivel, zei suverani. Numele colectiv al grupului este obscur. Foarte de timpuriu indienii l-au înţeles ca pe un derivat de la â-diti *«lipsă de legătură», iar acest substantiv de gen feminin a fost promovat la rangul de zeiţă-mamă a acestor zei. Dar Aditi este o figură palidă care nu-i luminează, deşi, în câteva contexte, ea îi întovărăşeşte şi chiar pare să-i reprezinte. S-ar putea ca ea să nu fie decât o plăsmuire mitologică şi ca «Âditya» să trebuiască înţeles altfel[1]. în orice caz aceşti zei participă la lucrarea comună care a fost schiţată vorbind despre Mitra şi Varuna şi, ca şi ei, sunt colectiv calificaţi drept «regi».*

1. *Configurarea grupului de zei Âditya*

Numărul lor, variabil după epoci, este limitat: n-a depăşit niciodată doisprezece[2]. Pe de altă parte, dacă ei nu se orânduiesc într-o ierarhie de drept, există între ei, dacă e să judecăm după frecvenţa menţinerii lor în imnuri, o inegalitate în fapt. Pentru a nu vorbi decât despre cei dintâi, Varuna şi Mitra se detaşează în frunte, iar Aryaman (despre care s-a putut spune că nu este decât un reflex al lui Mitra) şi

Bhaga vin departe în urma lui Mitra.

[1] La fel cum *sura* «zeu» provine dintr-o reinterpretare a lui *âsu-ra* ca fiind *a-sura.*

[2] în epopee ei sunt uneori unsprezece, treisprezece, însă *Mbh.3,* 134,19 spune ferm: «înţelepţii *(dhirâh)* spun că Âditya sunt doisprezece».

Dar însăşi existenţa a mai mult decât doi Âditya ridică totuşi o dificultate. S-a văzut, în capitolul precedent, că Mitra şi Varuna sunt complementari, se ajustează între ei ca cei doi termeni ai unui contrast multiform şi ocupă astfel, din aproape în aproape, fără reziduu, toate domeniile în care intervin. Şi atunci ce pot reprezenta, ce le rămâne de înfăptuit celorlalte personaje din acest grup? Pe vremea când anumite expresii naturaliste ale acestei complementarităţi erau considerate primare se ieşea destul de uşor din încurcătură: în lumea sensibilă, hotarul între două jumătăţi antitetice este rareori linear, el formează o franjă ambiguă care poate fi erijată în domeniu independent şi permite crearea unui apanaj pentru cel puţin un al treilea patron divin: dacă ziua vine de la Mitra şi noaptea de la Varuna, rămân zorii şi amurgul şi, în fapt, Sâyana susţine adeseori că Aryaman patronează cele două momente. Noi ştim însă că formula relaţiei dintre Mitra şi Varuna acoperă o zonă mult mai largă decât aceste expresii concrete. Dacă Mitra este cel blând şi uşor de împăcat, iar Varuna este cel violent şi neînduplecat, sau dacă unul patronează ceea ce este mai apropiat, celălalt ceea ce e mai departe de om şi mai străin, sau dacă unul ia ceea ce e bine sacrificat, celălalt ceea ce este rău sacrificat, ce tipuri de predispoziţii, ce competenţe, ce caracteristici îi definesc pe Aryaman şi însoţitorii săi?

Răspunsul, şi de astă dată, nu poate rezulta decât din observarea directă a personajelor avute în vedere, cu condiţia totuşi să nu uităm, observându-1 pe fiecare, că ele sunt toate părţile unui acelaşi ansamblu structurat. Iar liniile directoare ale acestui ansamblu le relevă, cum se întâmplă adesea, consideraţiile exterioare, chiar superficiale.

1. Zeii Âditya sunt, cu excepţia unor rare contexte, în număr pereche. Singurul pasaj din RgVeda care îi enumera cu intenţia vizibilă de a fi exhaustiv (2, 27, 1) numeşte şase: Mitra, Varuna şi încă patru. Brahmanele spun că sunt opt (cifră care se întâlneşte deja în A V. 8, 9, 21 şi chiar în JRV. 10, 72, 8-9), dar ultimii doi sunt în chip evident heterogeni, adăugaţi; ei au dat loc de altfel unei tradiţii interesante: unul dintre cei doi este, la început, la naştere, aruncat în formă de «ou mort» şi, după mântuirea lui, deşi era un Âditya, nu devine un zeu ca toţi ceilalţi (Vivasvat, străbun al oamenilor), astfel că putem spune în acest

caz că nu există decât şapte «adevăraţi» Âditya. Este ceea ce chiar spune, cu altă perspectivă, # V. 9,114,3, în care al şaptelea constituie de altfel o enigmă a cărei soluţie[1], foarte dezbătută, pare să nu ducă la altcineva decât la Indra, regele zeilor. Epopeea, prin noi adaosuri, în parte instabile, numără în general doisprezece Âditya[2].

Cele şase nume pe care le înşiră 2,27,1 şi care, cu o rezervă privitoare la ultimul, se regăsesc apoi neschimbate, sunt, conform ordinii descrescânde a frecvenţelor în imnurile din RgVeda:

1. *Varuna*
2. *Mitră*
3. *Aryaman*
4. *Bhâga* «Soartă (Fericită)»
5. *Âmsa* «Parte, Lot»
6. *Dâkşa* «Putere înfăptuitoare».

2. Acest imn 2, 27 (16 strofe cu o a 17-a comună celor patru imnuri 26-29), consacrat zeilor Âditya şi în care se remarcă în strofele următoare nişte regularităţi probabil intenţionate[3], începe numindu-i pe toţi în prima strofă, cu o distribuţie simetrică pe două versuri[4]:

imâ gira âdityibhyo ghrtâsnuh sanâd râjabhyo juhvâ juhomi srnâtu mitra aryamâ bhâgo nas tuvijâtd văruno dâkşo ămsah.

Aceste laude încărcate de unt topit, (ca o libaţiune,) (înălţate zeilor) Âditya, regilor, eu le vărs din vremuri străvechi cu limba (ca o lingură de ofrandă);

Să ne asculte Mitra, Aryaman, Bhaga pe noi; (zeul) cu firea puternică Varuna, Dakşa, Amsa.

[1] L. von Schroder, «Der siebente Âditya», *IE,* 31 *(FestschriftB. Delbruck),* 1912-1913, p. 178-193, propusese, lără şanse de verosimilitate, Parjanya. RgVeda aşază sporadic pe Surya printre Âditya. Savitar, strâns legat de, chiar substituit lui Bhaga, constituie o problemă specială care nu va fi examinată aici.

[2] Vişnu figurează Iară excepţie: J. Muir, *OST.* 4,1863, p. 401-407.

[3] în acelea dintre strofele de la 2 la 8 care conţin nume individuale (2,5,6,7,8), triada Varuna Mitra Aryaman nu este numită. Numele colectiv de Âditya se găseşte în toate strofele de la 1 la 8, în afară de a şaptea (unde «Aditi ai cărei fii sunt regi» figurează în locul lor), apoi nu mai apare decât în strofele 11,13 şi 16 (şi Aditi în strofa 14).

[4] L. Renou, *EVP.* 5, p. 103, construieşte *sanâdrâjabhyab* «regi străvechi». Asupra lui *juh6* v. *ibid* 2, p. 105-107.

în acest text, singurul în care sunt prezenţi cu toţii, cei şase Âditya sunt deci împărţiţi în două serii, prima începând cu numele lui Mitra, a doua cu cel al lui Varuna, iar cele două serii sunt nu numai repartizate în două versuri, ci şi separate prin două cuvinte intercalate; al doilea dintre aceste două cuvinte, epitetul *tuvijătâ,* spune Renou[1], «este un epitet posibil al grupului [celor şase Âditya], însă cu o anumită preferinţă pentru Varuna», cu al cărui caracter se potriveşte într-adevăr, astfel că el subliniază, atât prin prezenţa cât şi prin sensul său, tăietura dintre cele două serii, marcată de asemenea prin separare şi prin aşezarea respectivă a lui Mitra şi a lui Varuna în capul fiecăreia.

3. Această împărţire în două triade nu este singura practicată. Nu în imnuri, ci în cărţile liturgice şi în comentarii numele sunt repartizate în perechi dintre care fiecare este alcătuită dintr-un termen al primei şi dintr-un termen al celei de a doua triade din 2, 27,1. Iată povestea naşterii zeilor Âditya în *MaitrăyanlSamhită* 1,16, 12 (unde Dhătar «creator» apare în locul lui Dakşa, cum se întâmplă frecvent începând cu textele vedice în proză)[2]:

Aditi dorea să aibă copii. Ea a pregătit o fiertură groasă şi [după ce a oferit-o ca libaţiune] a mâncat ce-a mai rămas; i s-au născut Dhătar[3] şi Aryaman. Ea a făcut o altă fiertură şi a mâncat ce-a mai rămas; i s-au născut Mitra şi Varuna. A pregătit o nouă fiertură. S-a gândit: «Mâncând ce va mai rămâne mi se vor naşte fii doi câte doi; de bună seamă folosul va fi şi mai mare dacă mănânc eu prima». Astfel că întâi a mâncat ea, apoi a făcut ofranda; cei doi copii care erau în pântecele ei au spus: «Şi noi doi vom fi ca zeii Âditya». Zei Âditya au căutat pe cineva care să-i smulgă şi să-i omoare. Amsa şi Bhaga i-au smuls şi i-au omorât. însă Indra [unul dintre cei doi] s-a înălţat de îndată în înălţimi, răsuflând larg. în locul celuilalt a căzut un ou mort: ai acestui Martânda sunt făpturile omeneşti. Iar Aditi dădu fuga spre zeii Âditya: «Faceţi-mi-1 să-mi trăiască, să nu fi ieşit zadarnic din mine!» Ei i-au răspuns: «Atunci, să ne vorbească, să nu fie trufaş faţă de noi!» Vivasvat, fiu al lui Aditi, este cel din care sunt [născuţi] Mânu Vaivasvata [tatăl neamului omenesc] şi Yama [primul mort, regele Morţilor].

[1] L. Renou, *EVP.* 7, p. 89; Renou traduce «Varuna născut prin putere»; nu poate fi vorba aici de un al şaptelea Âditya.

[2] S. LeVi, *La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas,* 1898, p. 63-64, cu texte paralele.

[3] Despre Dhătar «Creatorul», substituit lui Dakşa, v. în continuare, p. 111; probabil că această valoare de «creator» situează perechea Dhătar-Aryaman în fruntea listei.

Această organizare pe cupluri domină de-a lungul epopeii şi în textele Purăna, unde lista de 6 X 2 Âditya, printre care figurează de-acum înainte Vişnu, începe uneori cu cele trei vechi cupluri vedice sau, oricum, le cuprinde de fiecare dată. Astfel *Mbh.* 13, 150, 14-15, îi enumera astfel: Arnsa-Bhaga, Mitra-Varuna, Dhătar-Aryaman, Jayanta-Bhâskara, Tvaşţar-Puşan, Indra-Vişnu; în *Harivamsa* 592-593, sunt Dhătar-Aryaman, Mitra-Varuna, Amsa-Bhaga, Indra-Vivasvat, Puşan-Parjanya, Tvaşţar-Vişnu; în *VişnuPur.* 1, 15, 90: Vişnu-Indra, Aryaman-Dhătar, Tvaşţar-Puşan, Vivasvat-Savitar, Mitra-Varuna, Amsa-Bhaga. *Mahăbhărata* a făcut chiar teoria acestei structuri (2,11,29), definind grupul:

ădityăh sâdhirăjăno nămadvandvair udăhrtâh.

(Zeii) Âditya, cu [= împreună cu] regii supremi [= Mitra-Varuna], desemnaţi pe cupluri de nume.

Aceste documente nu exclud împărţirea în două triade din *R V. 2*,27,1, ci stabilesc între termenii de acelaşi rang dintr-una şi din cealaltă asocieri, dintre care cea a lui Mitra cu Varuna este doar un caz particular:

Daksa (sau Dhătar) +

2. *Teză şi argumente exterioare*

Coexistenţa acestor două moduri de grupare sugerează următoarea concepţie în trei puncte, care a fost propusă în 1952[1]:

a) aşa cum era prevăzut, nu apar mai mult decât două arii în domeniul zeilor suverani: nu există, simetric, decât jumătatea Mitra şi jumătatea Varuna;

b) însă fiecare dintre aceşti zei, înjumătăţea sa, are doi asociaţi care fără îndoială îl despovărează de ori îl asistă la o parte precisă a misiunii sale;

c) în plus, existenţa cuplurilor Aryaman-Dakşa, Bhaga-Amsa sugerează că auxiliarii lui Mitra şi ai lui Varuna îşi corespund termen cu termen, aduc servicii

[1] *Les dieux des Indo-Europeens,* p. 45-46.

comparabile unul în jumătatea lui Mitra, celălalt în jumătatea lui Varuna, potrivit spiritului unuia sau celuilalt dintre aceştia doi.

Acest punct de vedere dă seama de mai multe alte fapte mai puţin pur exterioare decât cele care au dus la el.

a) în extensia cu opt termeni destinele celor doi Âditya adăugaţi sunt opuse: de la naşterea lor, unul —

Martănda-Vivasvat — *cade pe pământ,* apoi, prin Mânu — erou al *sraddhă* —, el devine strămoşul *umanităţii* şi întemeiază *cultul,* manifestând astfel mai multe dintre caracterele cele mai frapante ale lui Mitra (orientare spre om şi, de asemenea, spre *sraddhă* şi spre *cult;* afinitate cu *pământul,* «lumea aceasta, lumea de aici»); celălalt — Indra, viitorul *rege* al *zeilor — se înalţă* către *cer,* manifestând astfel mai multe caractere varuniene (o mai mare depărtare de om; afinitate cu cerul şi, de asemenea, pentru regalitatea pământească, *kşatra,* fără a mai pune la socoteală raporturile personale ale lui Varuna cu Indra[1]).

b) Şase personaje pentru a pune în valoare aspecte ale Suveranităţii divine nu este mult. Şi totuşi, cât de puţin ar fi, există un caz evident de pletoră: Bhaga «Soartă Fericită», Amsa «Parte, Lot», ca apelative, sunt aproape sinonime. Dar planul pe care îl întrezărim justifică această redundanţă aparentă: de vreme ce era nevoie de două substantive absolute care să exprime două modalităţi, una mitriană, cealaltă varuniană, ale unui acelaşi obiect sau ale aceleiaşi acţiuni, soluţia cea mai simplă nu era oare tocmai aceea de a asocia două cuvinte cu sens foarte apropiat, dar orientate, ca uz şi context, în direcţii diferite?

c) Dakşa este personificarea substantivului *dâkşa* pe care l-am întâlnit, în capitolul anterior, într-una din definiţiile antitetice ale lui Mitra şi Varuna: «Mitra este *kiâtu,* Varuna este *dâkşa*[2]». Indiferent care ar fi articularea celor două substantive în această formulă, ea face să ne aşteptăm ca Dakşa personificat să fie situat în jumătatea lui Varuna a suveranităţii, prin opoziţie cu jumătatea lui Mitra: iată că este.

în sfârşit, două consideraţii, una statistică, privind afinităţile diferiţilor Âditya între ei sau cu alţi zei, cealaltă privind consistenţele lor inegale, confirmă şi precizează propoziţia.

3. *Aryaman, Bhaga şi Mitra; Dakşa, Amsa şi Varuna*

Repartizarea zeilor Âditya între Mitra şi Varuna, aşa cum rezultă ea din enumerarea bipartită din *RV.2,22,*1, implică existenţa — între unii şi Mitra, între ceilalţi şi Varuna — a unei familiarităţi speciale care trebuie să se traducă material într-o mai mare frecvenţă de asociere: fie prin menţionări simultane, fie printr-o vecinătate nemijlocită în listele de nume divine. Aşa este cazul, cel puţin, pe «planul Mitra», singurul destul de bogat reprezentat pentru ca să aibă sens confruntarea statistică. Să-i cercetăm, succesiv, pe Aryaman şi pe Bhaga.

Afinitatea lui Aryaman cu Mitra este atât de evidentă încât adesea a dat prilej la formule excesive: «dublet al lui Mitra», spunea James Darmesteter (1877); Herman Guntert (1923): «Mitra, zu dem er [= Aryaman] eine Seitengestalt bildet»; Leopold von Schroder (1923): «Nur ein Name des hochsten Wesens, eine Form, eine Variante, wie dasselbe aufgefasst wird»; chiar dl Paul Thieme (1938): «eine besondere Erscheinungsform Mitras». Una dintre dovezile cele mai imediate este scoasă în general din numele viu, care, ca apelativ, zice-se, notează o varietate de «prieten» apropiată de cea pe care o desemnează *mitra.* în fapt, chiar dacă nu suntem îndreptăţiţi să-i identificăm pe cei doi zei, impresia atâtor exegeţi nu e lipsită de temei:

1. Printre cele 7 strofe din RgVeda care, numindu-1 pe Varuna, Mitra şi Aryaman, îl apropie în structura lor formală (gramaticală, metrică) pe Aryaman şi Mitra şi îi separă pe aceştia de Varuna, două scot în evidenţă un caracter diferenţial *(R V.* 1,141, 9, în ciuda d-lui Thieme, 4, 3,5, v. în continuare). Amândouă situează împreună pe Aryaman şi pe Mitra în locul care este în mod normal cel al lui Mitra în una sau alta dintre formele cunoscute ale opoziţiei generale dintre Mitra şi Varuna.

2. Şapte strofe, numindu-i pe cei trei zei, îi apropie pe Mitra şi Varuna şi îi separă de Aryaman; niciuna nu pune în evidenţă nici cel mai mic caracter diferenţial între Aryaman pe de o parte şi unitatea «Mitra-Varuna» pe de alta.

3. Nu există nici o strofă care, numindu-i pe cei trei zei, să-i apropie în chip mai deosebit pe Varuna şi Aryaman.

4. Varuna şi Aryaman apar fără Mitra în 6 strofe, când singuri, când asociaţi cu alţi zei; una singură (6,48,14) conţine o indicaţie diferenţială, iar această indicaţie îi aplică lui Aryaman un caracter care i se potriveşte domeniului lui Mitra[1].

[1] Vezi mai înainte, p. 75.

[2] Vezi mai înainte, p. 68 şi n. 2.

[1] 6,48,14: Varuna este *mâyfa* (v. mai înainte, p. 65); Aryaman este *mandră* «aducător de voie bună».

5. Mitra şi Aryaman, fără Varuna, apar de trei ori în liste de zei fără ca vreuna să dea vreo indicaţie diferenţială.

în rezumat, Aryaman se asociază cu Mitra prin opoziţie cu Varuna (1), nu cu Varuna prin opoziţie cu Mitra (3), sau chiar i se substituie lui Mitra (4), dar nu lui Varuna (5) în structura bipolară Mitra-Varuna, şi nu formează nici contrast cu Mitra (2, 5).

în ce-1 priveşte pe Bhaga, el are o afinitate specială cu Aryaman şi — fie prin Aryaman, fie direct — cu Mitra; nu are niciuna cu Varuna:

1. Două strofe nu apropie, în listă enumerativă, decât pe Mitra, pe Aryaman şi pe Bhaga, fără Varuna şi fără nici vreun alt zeu Âditya — fie singuri (7, 66,4), fie într-o listă de zei *(A V.* 6,103).

2. Şapte strofe din RgVeda şi două din AtharvaVeda nu conţin, ca nume de zei Âditya, decât pe Aryaman şi pe Bhaga (uneori dublat de Savitar), fie singuri *(R V.* 10, 31,4; 85,23), fie în liste de divinităţi; în acest din urmă caz ei sunt de 4 ori nemijlocit apropiaţi (10,85,36 = *AV.* 14,1,50; 10,**141,2;** *AV.* 14,1,18; 2,13), de 3 ori separaţi (4,30,20; 7,30,24; 9,81,5); patru dintre aceste texte figurează în imnuri de căsătorie.
3. Două strofe nu-i numesc decât pe Mitra şi Bhaga, fără Varuna şi fără nici vreun alt zeu Âditya (9,109,1, într-o listă de zei; 6,13, 2, Agni identificat cu Bhaga, apoi
cu Mitra).
4. în cele două colecţii de imnuri o singură strofă conţine, fără alt zeu, pe Bhaga şi pe Varuna, dar acest lucru nu implică un raport special (1,123,5, Aurora este numită «soră a lui Bhaga, geamănă a lui Varuna»[1]).
5. Zece strofe (incluzând 4, 3, 5, asupra căreia vom reveni) numesc pe Varuna, Mitra, Aryaman şi Bhaga fără alt zeu Âditya, împreună cu sau fără alţi zei, Varuna figurând mereu fie în însoţire strânsă cu Mitra (1, 136, 6; 6, 50,1; 51, 3; 7,40,2; la dublu dual 9, 108, 14), fie în triadă cu Mitra şi Aryaman (1, 136, 2; 8,18, 3; 19,16; 10,93,4), adică în formule stereotipe. în 4 cazuri din 5 (7,40, 2 rămânând exclusă) în care Aryaman nu este astfel captat de către cuplul Mitra-Varuna, el este în contact imediat cu Bhaga şi formează pereche cu el (doar ei în acelaşi vers 6,50,1 şi 51,3; asociaţi ca Indra-Agni 1, 136,6; ca Indra-Marut şi chiar mai strâns 9,108,14).
Trebuie fără îndoială să-i adăugăm acestui grup de strofe şi pe 5,42, 1, care, lui Varuna, Mitra, Bhaga, Aditi, numiţi explicit *{mitrâm, bhâgam,* în versul 2, urmându-se nemijlocit, în timp ce Varuna este în primul vers), i-1 asociază pe Aryaman nenumit, însă suficient caracterizat prin epitetele sale.
6. Celelalte liste de zei Âditya conţinându-1 pe Bhaga nu dau nici o informaţie interesantă: nici cele nouă strofe din RgVeda în care Varuna, Mitra, Bhaga figurează fie singuri (9,7,8), fie inseraţi (în general toţi trei, în grup) în nişte liste, aproape toate

foarte lungi, de zei (3,20,5; 5,46,2 şi 3; 49,3; 7,41,1; 9,61,9; 10,35,10; 63,9; 92,4); nici gruparea Varuna, Mitra, Bhaga, Amsa *(A V.* 6,4,2); nici gruparea Bhaga, Mitra, Aditi, Dakşa, Aryaman, Varuna (adică încă 5 zei Âditya, cu Dakşa în loc de Amsa) într-o lungă listă *(R V.* 1, 89, 3).

în felul acesta se află asigurată jumătatea «dinspre Mitra» a populaţiei Suveranităţii. Cât despre partea «dinspre Varuna», ea dă loc unei observaţii foarte diferite: ea abia există, are o existenţă mai mult teoretică decât operativă. într-adevăr, se constată o disproporţie răsunătoare, în ceea ce priveşte frecvenţa şi importanţa, între zeii Âditya de o parte şi de cealaltă. *Aryaman, Bhaga* sunt nume proprii, unul aproape întotdeauna, celălalt adesea alături de *bhâga* «soarta (norocoasă)». Dimpotrivă, *dakşa* şi *amsa* funcţionează aproape întotdeauna ca nişte substantive desemnând, unul — în funcţie de contexte şi de exegeţi — dibăcia înfăptuitoare sau o formă de energie, celălalt un tip de parte, de lot, şi nu sunt nume proprii decât în enumerările complete sau incomplete ale zeilor Âditya. Cu alte cuvinte, statutul lor divin pare artificial şi fragil, în timp ce Aryaman şi Bhaga au rădăcini puternice în teologie. Constatarea aceasta se întretaie cu alta: în vreme ce Mitra, poate Aryaman, fără îndoială Bhaga sunt prezenţi şi în Iran, primii doi ca zei personali, al treilea ca nume generic al zeilor sau al anumitor zei, *dăkşa,* dimpotrivă, este un cuvânt exclusiv indian (chiar dacă derivatul *dâkşina* este indo-iranian), iar echivalentul avestic al vedicului *âmsa* nu se întâlneşte decât ca substantiv, fără valoare religioasă. Pe scurt, şi privind lucrurile în continuare din afară, totul se petrece ca şi când tabloul din *RV.* 2,27,1 ar fi fost construit, pentru simetrie, pornind de la un tablou mai simplu, în care numai Mitra avea însoţitori:

Mitra + Aryaman + Bhaga Varuna
o o

[1] Renou, *EVP.* 3,p. 57 (legătura între *bhâga, subbâga* şi Aurora).

Şi acesta este, într-adevăr, tabloul folosit într-un text important, 4, 3,5, care mai ilustrează şi opoziţia generală a celor două planuri prin cazul particular al opoziţiei dintre cer (planul Varuna) şi pământ (planul Mitra):

kathâ ha tăd vărunăya tvăm agne kathâ dive garfia.se *kân na âgah kathâ mitrâya milhuşe prthivyaf brâvah kăd aiyamn6 kâd bhăgăya.*

Cum tu, o Agni, vei duce plângere (împotriva noastră) lui Varuna, cum Cerului?
Care ne este vina?
Cum vei vorbi tu (despre aceasta) mărinimosului Mitra, Pământului? Ce (îi vei
spune) lui Aryaman, ce lui Bhaga?

Că ne aflăm în faţa unei structuri teologice este cu atât mai probabil cu cât acest grup de strofe interogative utilizează şi alţi zei: în strofele 5 şi 6, cele trei niveluri funcţionale (5, zeii Âditya; 6, Vata, variantă a lui Vâyu, unul dintre stăpânii celui de al doilea nivel cosmic, apoi «zeul» Năsatya[1]); în strofa 7, articularea (Geldner) lui Vişnu ca zeu creator (lucru la care face aluzie *retas* «sămânţă») şi a lui Rudra ca nimicitor (la care face aluzie săgeata, *sâruj*[1]. Cum pe de altă parte ştim că Mitra formează într-adevăr un grup omogen cu Aryaman şi Bhaga (şi cu Pământul), absenţa de figuri divine lângă Varuna (şi lângă Cer) trebuie să fie semnificativă[3]: este schiţată aici cea mai veche teologie a suveranităţii cu cele două jumătăţi ale sale inegal populate.

O dată recunoscute marile linii ale acestei teologii, putem pătrunde mai adânc în cunoaştrea lui Aryaman şi a lui Bhaga. Care sunt contribuţiile lor la lucrarea suverană bipartită, din care nu fac parte decât ca asociaţi ai lui Mitra? La drept vorbind, numele, îndeajuns de clare, ne îngăduie să prevedem, dacă nu toate aspectele, cel puţin orientările[4]: primul este un compus care cuprinde, ca prim termen, *arya,* numele cel mai general al indienilor vedici şi fără îndoială deja al indo-iranienilor; cel de al doilea evocă împărţirea bunurilor între oameni.

4. *Aryaman: coeziunea şi durata societăţilor arya*

Să începem cu Aryaman:

1. Caracteristici. Am amintit mai înainte că numele lui, ca substantiv comun, desemnează o varietate de «prieten». RgVeda conţine

[1] Cu privire la acest singular (un *hapax,* o unică atestare), vezi mai înainte, p. 50, n. 5.

[2] Nota lui Geldner, *ad loc.;* cu privire la vechimea acestei opoziţii v. *ME.* II, p. 81-87.

[3] Nota lui Renou, *EVP.* 13, p. 93, este insuficientă: «Cer şi Pământ (la mare distanţă unul de celălalt, amestecate — ca adesea — cu zeii Âditya». Numai că semnificativă este *repartiţia* termenilor.

[4] Vezi mai înainte, p. 81-86. Acţiunea acestor zei este destul de limitată pentru a crede că etimologia, de altfel limpede, ar putea fi corect orientată.

câteva strofe în care, fără să fie imposibil să-1 considerăm nume de zeu (cum socotea Bergaigne, *JA.* 1884, 2, p. 462 şi urm.), este mai firesc să admitem o valoare de substantiv comun; astfel, de pildă, în 10,117, 6[1]:

Omul nesăbuit zadarnic are de mâncare; vă spun adevărul: hrana este pierzania lui.
El nu-şi câştigă nici un tovarăş, nici un prieten *(nâryamânam puşyati n6 säkhäyam).*
Mâncând singur, el este singur cu greşeala sa.

De asemenea, prin adjectivul derivat *aryamyă,* 5, 85, 7, care enume-rează o seamă de varietăţi de relaţii amicale sau cordiale[2]:

O, Varuna, un prieten ca Aryaman sau ca Mitra *(aryamyâm... mitryâm vă),* un frate chiar, un om de-al casei, fie el apropiat sau îndepărtat de noi — oricare ar fi răul pe care îl vom fi săvârşit în ce-1 priveşte, o, Varuna, dezleagă-ne de el!

2. Acţiunea în lumea aceasta. El are grijă de trăinicia diferitelor legături care îi unesc pe membrii societăţilor arya:

a) Căsătoriile care făuresc nu numai o căsnicie, ci alianţa a două familii şi asigură durata societăţii[3]. — în privinţa aceasta totul a fost spus foarte bine de Leopold von Schroder în *Arische Religion* 1,1923, p. 385-386[4].

[1] L. Renou, *Lapoesie religieuse de Vinde,* 1942, p. 111; A. Bergaigne, *Quarante hymnes du Rig-Veda,* 1895, p. 106.

[2] L. Renou, *La poesie religieuse de Vinde,* p. 59; *EVP.* 7, p. 19, propune *aryamyi* «prieten de la obârşie», *mitryâ* «prieten prin contract (tacit), prin înţelegere».

[3] De unde fără îndoială epitetul lui Aryaman *purujătâ* «cu multe naşteri».

[4] «... Aryaman este în relaţii strânse cu legătura conjugală, cu încheierea căsătoriei. în marele imn de nuntă din AtharvaVeda el este onorat ca zeul care ajută (tinerele fete) să-şi găsească un bărbat (14,1,17) şi acelaşi imn mai spune că logodnica trebuie să dea ocol «focului lui Aryaman» *(ibid.* 39), adică, evident, vetrei de nuntă, focului zeului prietenos care face rost de miri. Că Aryaman asigură fericirea conjugală, că-i face rost femeii de-un bărbat, aceeaşi culegere mai spune şi în alt loc, iar el face de asemenea rost de o femeie tânărului celibatar (cf. 6,60,1 şi urm.). în ritualul de căsătorie rolul său este important. Când mireasa porneşte la drum Aryaman este rugat, dimpreună cu Bhaga, să călăuzească alaiul pe căi drepte şi fără spini şi să facă astfel ca viitoarea căsnicie să fie uşor de dus: este ceea ce citim în marele imn de nuntă din RgVeda, 10, 85, 23. Când mireasa ajunge la noua ei locuinţă, Aryaman este rugat, împreună cu Bhaga, Prajăpati şi cei doi ASvin, să-i dăruiască fecunditatea *(A V.* 14,2,13). Când mirele ia în mod ritual mâna miresei sale, el o cere de la Aryaman, precum şi de la câţiva alţi zei (cf. *R V.* 10,85,36; *A V.* 14,1,50). Este rugat s-o împodobească pe tânăra căsătorită zi şi noapte, până la vremea bătrâneţii *(A V.* 14,2,40; *R V.* 10,85,43). Tot el este cel care, la naştere, o ajută pe mamă (cf. *A V.* 1,11,1). Pe scurt, relaţia dintre Aryaman şi căsătorie este cât de limpede cu putinţă şi el este, ca Mitra, un zeu care îi leagă pe oameni unii de alţii; doar că, în cazul lui, trăsătura aceasta se mărgineşte la legăturile de căsătorie. Trebuie de altfel să subliniem că el se achită de această

Mai este oare nevoie să amintim că nu oricine ia de soţie pe oricine? Este nevoie ca mirii să aibă aceeaşi religie, dacă nu din alt motiv, măcar pentru ceremoniile care se îndeplinesc lângă focul vetrei fiecăreia dintre cele două case care îi unesc pe tineri: o unire normală nu este de conceput decât între arya şi este firesc ca zeul ei tutelar să fie Aryaman. Printre strofele imnului de nuntă care stau mărturie pentru această funcţie a zeului va fi suficient să citäm aici două extrase din AV. 14,1:

17. *ary amânam yajămahe*
subandhum pativedanam urvămkâm iva bândhanăt preto muncămi nâmiitah.
Noi îi aducem jertfă lui Aryaman, zeul bunelor uniri, cel care găseşte un soţ. Ca pe un bostan de vrejul său eu te slobozesc de aici [= din casa miresei], nu de dincolo [= din casa conjugală].

39. *âsyai brăhmanâh snâpanir harantv âvîraghnir ud acantv âpah aryamno agnfm pâry etu puşan prâtikşante svâsuro devărasca.*
Brahmanii să ia (apă) pentru ea, ca să se scalde! Să scoată din pământ apele care nu omoară masculul! Iar ea să dea ocol focului lui Aryaman, o, Puşan! Socrul şi | cumnaţii privesc.

Cuvinte ca *subandhum, pativedanam,* menţionarea familiei prin alianţă precizează aspectul oficial, contractual al acţiunii lui Aryaman în j
ceremoniile cununiei.
b) Relaţiile de ospitalitate. — Aryaman nu intervine în ceea ce ştim noi despre riturile de primire a oaspetelui[1], nu are nici o conexiune, în nici o
funcţie fără să o însoţească cu nici un element falie, cum ar putea fi uşor cazul. El nu este un zeu al procreaţiei, ci un zeu al căsătoriei, în măsura în care căsătoria este un acord. Dar nu este desigur cazul să facem din Aryaman, ca A. Hillebranclt, modelul «paranimf»-ului, al cavalerului de onoare. P. Thieme, care nu vede în Aryaman decât pe zeul ospitalităţii, a urmărit să devalorizeze tot ce stă mărturie a relaţiei sale cu căsătoria; i-am răspuns în *JA.* 246,1958, p. 67-84; «an, *Aryaman,* cu referire la Paul
Thieme, „an, Fremder" *(ZDMG.* 107, p. 96-140)». (Vezi în continuare, ANEXA II.) Despre Aryaman
şi căsătorie, Renou, *EVP.* 16, p. 129,145.
[1] Ne-am aştepta să-l găsim, de exemplu, într-una măcar din cele 62 de strofe din *AV.* 9,6, imn
«exalting the entertainement of guests»; nu apare în nici una; de altfel acolo apar puţini zei (în str. 3,
18, «the Lord of guests»); cf. Hillebrandt, *Ritualliteratur,* 1897, p. 80.

strofă şi în nici o formulă, cu cuvântul *âtithi* «gazdă», iar dl Thieme n-a reuşit să prezinte un singur text în care sensul de «zeu al ospitalităţii» (cerut, el şi numai el, de sensul «gazdă» pe care domnia sa îl impune cuvântului *arya[1])* să fie necesar. Cu toate acestea vom admite uşor, din motive de congruenţă generală, că Aryaman se interesa de această formă de relaţii sociale[2], c) Libera circulaţie pe drumuri. — în schimb atestările interesului pe care Aryaman îl poartă drumurilor sunt sigure. Le-a adunat Hillebrandt[3] şi nici Bernhard Geiger, nici Hermann Giintert, nici dl Thieme nu au putut să le anuleze. în RgVeda 10,64,5, Aryaman, între alte epitete, este numit totodată (şi numai el) *âturtapanthă* «al cărui drum nu poate fi tăiat» şi *pururâtha* «care are numeroase care». în 1, 105, 6, «domeniul marelui Aryaman» este pus în paralelă, ca o caracteristică a zeului, cu «temeiul» lui *rtă* şi cu «vederea» (sau arătarea) lui Varuna[4]. Acest patronaj al drumurilor a fost transferat în lumea de dincolo: mai multe texte din Brahmane vorbesc de «drumul lui Aryaman» pe care autorii lor îl concep ca drumul Soarelui; în epopee Aryaman este cel care conduce pe «drumul de miazăzi», şi aceasta o reprezentare solară (drumul de iarnă al Soarelui), care duce, cum se va spune în continuare, la acea prelungire a lumii celor vii care este sau va fi fost la început ţara Pitarah-ilor. însă, chiar pe pământ,

[1] Vezi ANEXA II.
[2] Pentru a face plăcere d-lui Thieme, am merge chiar până la a traduce împreună cu dânsul în 2,1,4, fie (1938) «Du, 6 Agni, bist Aryaman, der Hausherr *(sătpatih)* in dessen (Haus) ich speisen mochte!», fie (1957) «thou becomest [Aryaman], the maşter of the mansion where meal [we eat, or: thou eatest]!» Numai că traducerea lui *sâtpati* nu este certă, precum nici rolul gramatical, şi nici chiar sensul precis al lui *sambhujam;* în plus, marile elipse pe care trebuie să le admitem, oricum ar sta lucrurile, în propoziţia relativă, ne obligă să fim rezervaţi.
[3] *Vedische Mythologie[2],* II, 1921, p. 70-74; «Aryaman's Pfad»; (contribuţia mea *Troisieme Souverain,* 1949,141-149.
[4] După modelul strofei 16 («drumul lui Âditya sau al zeilor Âditya»), Geldner identifică acest «drum al marelui Aryaman» (str. 6) cu «drumul lui *rtă* (1,136, 2)» «Der Weg der ewigen Gesetzmässigkeit in Natur und Menschenleben». în fapt, atunci când este vorba de drumul sau de drumurile unuia sau a mai multor Ăditya numiţi sau pe care, fie că este unul, fie că sunt mai multe, unul sau mai mulţi Âditya numiţi îl conduc sau îl ocrotesc pe om, este vorba — în afară de foarte rare excepţii (5, 64, 3 «drum al lui Mitra»; 7, 65, 3 «al lui Mitra, Varuna») — numai de Aryaman singur, sau de Aryaman cu Varuna, sau de Aryaman cu Mitra şi Varuna (2, 27,5-6; 4,54,4; 7, 62, 6; 8,31,13; 83,2-3). în ceremoniile de nuntă, unul dintre primele servicii care i se cer lui Aryaman este acesta (10,85,23; *A V.* 14,1,34): «Fără spini, drepte să fie drumurile pe care prietenii *(săkhăyah)* [v]in la noi ca peţitori! Aryaman, Bhaga să ne călăuzească!»

este prevăzută o ofrandă *(TS.* 2,3,4,1) pe care trebuie s-o ofere nu numai cel «care doreşte să meargă în cer», ci şi cel care «doreşte să meargă unde vrea el» (şi într-adevăr, ea îl duce până la ţelul său: *sa evainam tadgamayati yatra jigamişati)* sau, cu alte cuvinte, cel care doreşte să se ducă cu succes «la nişte oameni[1]» *(yah kâmayeta svasti janatăm iyăm iti).* Pe lângă drumuri, exterior, preajma caselor, locuri de comunicare umană, acest om este pus în mod specific sub ocrotirea lui Aryaman[2].
d) Cultele comune. — Solidaritatea dintre arya întemeindu-se pe unitatea de civilizaţie şi, în chip deosebit, de religie, Aryaman este înfăţişat ca garantul activităţii rituale pe care el a făcut-o posibilă în timpurile străvechi şi a cărei continuare a asigurat-o până acum. Acesta este sensul lui 1, 139, 7, adresat lui Agni în calitatea lui de purtător până la zei a sacrificărilor pe care le fac oamenii; iată strofa în traducerea lui Renou[3]:

Aşadar auzi-ne, o, Agni, o dată invocat, vei putea spune zeilor vrednici de această jertfă: «O, zei, de când aţi dat Aiigiras-ilor această vacă de lapte, Aryaman (precum şi) oficiantul (şi alţii) au muls-o de tot.» Acest (zeu) ştie că ea este cu mine *(yâd dha tyăm ângirobhyo dhentim deva âdattana vi tâm duhre aryamâ kartâri sâcăn eşâ tâm veda me sâcâ).*

După care comentatorul Sâyana povesteşte un «eveniment» preistoric pe care în mod cert nu 1-a dedus din text şi care îi luminează sensul:

Maharşi-i cărora li se spune Aiigiras, odinioară, în vederea sacrificiului, după ce i-au mulţumit pe zei prin laudele lor, (le-)au cerut vaci. Mulţumiţi, aceştia le-au dat vaca numită Kâmadhuk («cea care produce tot ce doreşti când o mulgi»)[4]. După ce au

primit această vacă, neînstare să-i mulgă laptele, ei l-au rugat rugat pe zeul Aryaman. Rugat, acesta, în vederea lui *agnihotra* şi a celorlalte sacrificii, a muls laptele *(labdhăm ca tăm dhenum kşiram dogdhum asaknuvână aryamanam devaip prârthayan, sa ca' prărthito 'gnihotrâdyartham kşîram dudoha).*

[1] Nu avem motive să-i dăm lui *janată* un sens limitativ sau peiorativ, «poporul de rând, gloata» (Thieme).

[2] *MărkandeyaPur.* 26,20-21 (= 29,19 din traducerea lui Pargiter 1904, p. 152), vorbind desp ofranda *bali:* de la Brahman la Dhâtar şi Vidhătar, toţi zeii o primesc în diferite puncte ale casei, de la centru la poartă; numai, şi cel din urmă, Aryaman o primeşte «în afara şi de jur împrejurul casei» *(bahih.. grhebhyasca samantatah).* Poate aşa trebuie să explicăm faptul că, în anumite variante, cu prilejul variantelor arhaice *părtha* ale ritualului de consacrare regală, numele lui Aryaman este înlocuit cu *kşetrasya palih, kşetrapatih* «stăpân al teritoriului» (A. Weber, *Ober den răjasuya,* 1893, p. 51, cf. p. 86).

[3] Renou, *EVP.* 5, p. 8; comentariu gramatical 4, p. 33.

[4] Vezi mai înainte, p. 27-28.

BiBLIOTE „OCTAV
[ENILOR
;A JUDEŢEANĂ
GOGA"

Expresia pregnantă din ultimul vers din *^TT39ŢTŢ&sociază.* strâns acţiunea zeului, totodată primordială şi perpetuată indefinit, de sacrificiile prezente: el a creat şi tot el menţine tradiţia liturgică.

e) Darurile şi prestările reciproce. — Una dintre legăturile care unesc membrii unui grup este generozitatea spontană sau obligatorie[1]. în consecinţă, Aryaman este prezentat ca specialistul în daruri. Comentând *RV.* 2, 1,4, Sâyana scrie *dâtrtvam căryamno lihgam, aramyeti tam ăhur yo dadătîti* «calitatea de dăruitor este caracteristica lui Aryaman, cel care dăruieşte este numit arymanian». Acesta este într-adevăr un fel de dicton pe care îl repetă textele vedice în proză[2]. în special *TS. 2,*3,4,1-4 grupează trei ofrande care trebuie închinate unor zei diferiţi, de oameni diferiţi şi cu intenţii diferite; un brahman de rang inferior i se adresează lui Brhaspati, rugându-l să-l treacă în fruntea celor de acelaşi rang cu el; de asemenea, un răjanya i se adresează lui Indra; dar întâi de toate i se adresează lui Aryaman cel care doreşte ca «oamenii să simtă dorinţa de a-i da»; *yah kămayeta dănakămă mejanyăh syur iti,* «pentru că Âditya Aryaman este cel care dă (cf. *TB.* 1,1,2,3-4); el i se adresează aşadar cu propria sa specialitate, *svena bhăgadheyena;* Aryaman îi stârneşte pe oameni să simtă nevoia de a-i da şi aceştia chiar o simt». Bineînţeles, acest patron al darului este el însuşi generos: de aici numeroasele rugi care îi sunt adresate, care fac din el, un zeu Âditya şi suveran, o divinitate foarte ocupată la nivelul celei de a treia funcţiuni — orientare care întăreşte şi mai mult strânsa lui legătură cu Bhaga; astfel de pildă, cu Bhaga şi Puşan, în ultima strofă din 4, 30[3]:

vămâm-vâmam ta âdure deva dadâtv aryamâ vămâm puşâ vămâm bhâgo vămâm devâh kăiulati.

[1] Vezi memoriul lui Marcel Mauss citat mai înainte, p. 80.

[2] Vezi referinţele în nota lui Geldner la *R V.* 2, 1,4, îndeosebi *TB.* 1,1,2,4 «Aryaman, aşa se numeşte cel care dă»; *TS.* 2, 3, 14, 4 îl numeşte *dătâ vâsunâm* «dătător de bunuri». Calitatea de *abhikşadâ* pe care i-o atribuie *R V.* 6, 50, 1, şi care era înţeleasă «care dă fără să fie rugat», a fost interpretată cu totul altfel de H.W. Bailey («the chamberlain-dispenser») *TMS.* 1960, p. 86.

[3] în întreaga RgVeda nu se găsesc decât trei strofe în care *vămâ* să fie astfel repetat după ce a deschis strofa: între zeii citaţi aici, Aryaman este în fruntea zeilor donatori; a treia (6,71,6) este adresată zeului «care dă impulsul», Savitar.

747598
GEORGES DUMEZIL

Tot felul de bunuri, o, Aduri, să-ţi dea zeul Aryaman! Un bun (să ţi-1 dea) Puşan! Un bun (să ţi-1 dea) Bhaga, un bun (să ţi-1 dea) zeul ştirb [= tot Puşan]!

Aryaman este aici solicitat cel dintâi, ca specialist în daruri cum este, fără Bhaga, în 8, 83,4, pentru o cerere care abia după aceea se repercutează asupra lui Varuna şi a celorlalţi Âditya:

vămâm no astv aryaman
vămâm varuna sărnsyam
vămâm hy âvrnîmâhe.

Să avem un bun, Aryaman! Un bun care să merite laudă, Varuna! Căci un bun ne j alegem!

In «imnul lui *sâm»,* 7, 35, unde majoritatea divinităţilor şi diferite] abstracţiuni sunt invitate să se arate propice *(sâm... astu)* rugătorului, strofa 1 2 grupează, evident în virtutea afinităţilor dintre ei, pe Bhaga, Samsa (cf. lat. *census),* Plenitudinea (Puramdhi), bogăţiile (Rayah), o altă variantă de Samsa, în sfârşit pe Aryaman «cel cu multe naşteri», *purujătâ.* în 10, 31, 4, după menţionarea zeului «care dă impulsul», Savitar, sunt numiţi numail Bhaga şi Aryaman, cu rugămintea să-i dea vaci beneficiarului

imnului J Această afinitate pentru divinităţile şi compartimentele ţinând de a treial funcţiune, aici sub forma «prosperitate», ca în alte locuri sub formele! «fecunditate» sau «posesiune paşnică, pace», este de aşteptat pe planul
Mitra al Suveranităţii.
3. Acţiune în lumea cealaltă. Dacă textele vedice nu ţirl seama deloc de ceea ce urmează după moarte, de lumea de dincolo dej umanitate, nu acelaşi lucru se poate spune despre religiile ulterioare. Astfel literatura epică şi Purănele îi atribuie lui Aryaman un interes pentru
comunitatea morţilor.
în primul rând, în virtutea faptului că patronează, în general, drumurile! el este cel care pune în legătură comunitatea morţilor cu ceea ce I revitalizează, cu lumea celor vii: dintre cele două drumuri care duc în lumel cealaltă, unul, cel de nord, este cel al asceţilor şi al yoghinilor *(yogavatam* al renunţării şi al nonacţiunii, în timp ce cel de sud, «drumul lui Aryamani este cel pe care pleacă *kriyăvatah-ii,* cei ce urmează religia tradiţionala ritualistă (astfel în *Mbh.* 12,26,9-10).
m

Pe de altă parte, el însuşi prezidează, în lumea de dincolo, o societate curioasă, cea a *Pitârah-ilor,* a «Părinţilor». în teofania din BhagavadGltă, în care Krşna dezvăluie faptul că el este, pentru fiecare categorie de fiinţe, căpetenia, el spune *(Mbh.* 6, 34, 29): *pitmăm aryamă căsmi* «... şi eu sunt Aryamanul Pitârah-ilor». BhăgavataPur. 5, 18, 29 îl defineşte *pitrganădhipatih* «suveran al cetei de Pitarah». Cine să fie aceşti «Părinţi»? Nu morţii, cărora fiecare familie le adresează, distributiv, câte un cult — remarcă pe bună dreptate dl Thieme la începutul unui articol a cărui urmare este puţin admisibilă[1] —, ci o mulţime de genii minore[2] asociate mereu cu VisveDevăh *(Mbh.* 13, 91, 24: «VisveDevăh care merg mereu cu Pitarah-ii»). însă numele lor nu ne poate înşela: la origine, aceşti «Părinţi» domiciliaţi în lumea de dincolo au fost de bună seamă măcar o parte dintre străbunii mai mult sau mai puţin îndepărtaţi ai societăţii sedentare sau nomade.
Acesta este tabloul, în întregime coerent, al activităţilor lui Aryaman. Să-1 examinăm acum pe Bhaga.
5. *Bhaga: repartiţia bunurilor în societăţile arya*
Se discută încă asupra nuanţei proprii a substantivului masculin *bhaga,* a cărui apartenenţă la radicalul *bhaj-* este neîndoielnică. Louis Renou nu admite pentru substantivul comun decât «soartă fericită, noroc»[3] şi nu vede în persoana divină decât «Soartă masculină». Alţi autori preferă o valoare mai cuprinzătoare: pentru substantivul comun «lot, parte atribuită», în general de altfel «lot norocos», iar pentru numele divin «Cel care atribuie, împărţitorul». Diferenţa e minimă. Cât despre zeu, trebuie în orice caz să

[1] «Aryaman in cler Bhagavadgită» *ZDMG.* 95,1941, p. 219.
[2] Vezi lunga notiţă pe care le-o consacră E.W. Hopkins, *Epic Mythology,* 1915, p. 31-35.
[3] Renou, *EVP.* 7, p. 99 (cf. 10, p. 76): «*bhâga* ca apelativ nu înseamnă nimic mai mult decât „noroc, fericire" (ca rezultat al unei împărţeli norocoase?)». Pentru acest radical, vezi P. Ramat, «I problemi della rădice indoeuropea **bhăg-», AION., Sez. Hnguistica,* 5, 1963, p. 33-57. Nu am în vedere chestiunile pe care le pune slavul *Bogu* «zeu» şi derivaţii săi, despre care vezi, cel mai recent, G. Jucquois, «V.-sl. *bogată* „bogat", *bogu* „zeu" şi cuvintele înrudite», *Die Sprache,* 1965, p. 131-135 (contestând că ar fi vorba de un împrumut slav din iraniană).

ţinem seamă de calificările care îi sunt adesea date şi care îi glosează numele prin nişte compuse conţinând preverbul *vi-* care implică separare, repartiţie *vidhartăr, vibhaktâr* (radical *bhaj-), vidhătâr;* şi mai trebuie să luăm în considerare şi vorbele care îi definesc acţiunea, în special *day-*«a repartiza»[1]. Avuţia sub toate formele ei este materia esenţială a rugilor pe care le primeşte, şi nu numai în unicul imn care îi este adresat în *R V.* 4, 7, 41. Cuvintele care desemnează bogăţia, bunurile materiale *{rai, rayî, dhâna, vâsu, âpnas* etc.) împodobesc strofele în care apare, dintre care una, 5, 41, 11, chiar îl pune în paralel — juxtapoziţie sau hendiadă — cu *Rayi* personificat.
în afară de 2,27, l[2], dintre cele 109 pasaje în care figurează cuvântul ca substantiv comun sau propriu, exact jumătate îl inserează (caz în care valoarea de substantiv propriu e sigură) în liste, în general lungi şi complexe, de divinităţi; în aceste liste, în afară de zei Âditya — Mitra şi Varuna, sau Mitra, Varuna, Aryaman —, asociaţii săi de predilecţie sunt divinităţi ale belşugului şi ale rodniciei atât de puţin războinice ca Puşan (de 18 ori, în general numit lângă Bhaga), Puramdhi (de 8 ori); este adesea asociat cu zeiţe (Dhi, Aramati, Uşas, Sarasvatî, precum şi Brhaddevă, Sunrtâ, care sunt fără îndoială alte nume ale zeiţei-râu Sarasvatî); îl întâlnim cu Ierburile şi cu Puramdhi (6,49, 14) într-o rugăciune pentru bogăţie.

Dintre aceste 55 de grupări, numai 14 îl conţin pe Indra, despărţit şi aproape întotdeauna îndepărtat de Bhaga în enumerări, aşadar fără să poată fi vorba de o legătură specială între Bhaga şi el. Să lăsăm deo parte cele 11 pasaje — a zecea parte din totalul atestărilor lui Bhaga sau *bhaga* — în care Indra are cu acest zeu sau cu această noţiune o relaţie directă, care va trebui să fie precizată, şi să examinăm caracteristicile — în afară de aceea de a fi, în sens foarte general, «norocos, fericit» — lotului numit *bhaga* sau ale acţiunii zeului care îl atribuie, aşa cum reies ele din RgVeda. 1. Este vorba de un lot sau de o atribuire statornică, durabilă. 3,54,21 defineşte astfel rezultatul binefacerii lui Bhaga solicitat în versul precedent:

râyd asyăm sâdanam puwkşdh.

De-aş obţine un lăcaş (rad. *sad-* «a fi statornicit») de bogăţie îmbelşugat în vite!

RV. 1,62,7 îl compară pe Indra, ca unul care a susţinut cele două lumi în înaltul cerului, cu Bhaga care susţine, care întreţine două femei. în imnurile de nuntă, recitate la ceremoniile nupţiale, Bhaga este invocat împreună cu Aryaman, uneori şi cu Puramdhi, pentru ca să asigure stabilitatea unei gospodării, a unei vetre prospere (10, 85,23 şi 36 = *A V.* 14,1,34 şi 50).

2. Este vorba de asemenea, în general, de un lot sau de o atribuire regulată, previzibilă, fără surpriză, dorită. Astfel, în *RV.* 5,16,2:

vfhavyâm agnfr ănuşăg bhăgo nâ vâram rnvati.

Agni împarte după rânduială *(ănuşâk* «cum se cuvine, în succesiune regulată»; Renou: «potrivit succesiunii rituale») jertfa, după cum Bhaga împarte bunurile cele bune.

în 5,7, 8 pare a fi vorba de un «lot de timp» prevăzut, de durata normală a sarcinii; oricum, este vorba de naşterea bună şi uşoară a lui Agni şi de asemenea, înclin să cred, de naşterea sa «la soroc»[1]:

O naştere *(suşuh)* fericită i-a dat mama sa când, prin actul său (?)[2], el (sau ea) au ajuns la soroc *(yâd ănasâ bhâgam).*

Conotaţia aceasta de regularitate se regăseşte într-un adjectiv destinat unui mare viitor, *bhâgavat(de 6* ori în RgVeda); astfel imnul către Bhaga, 7,41, la strofa 4, cere câte un *bhaga* de fiecare ceas al zilei:

De am avea parte de lot (bun) *(bhăgavantah syâma;* sau: de Bhaga, Renou) şi acum, la asfinţit, şi în miezul zilei şi, o, mărinimosule, la răsăritul soarelui, de-am avea parte de oblăduirea zeilor!

Tot aşa 1,164,40, imn adresat Vacii, luminează cu ajutorul aceluiaşi adjectiv valoarea proprie a lui *bhaga:*

Pe păşunea cea bună de-ai avea parte *(bhăgavati),* de ţi-ai avea tainul — iar noi de am putea avea şi noi partea noastră: mănâncă iarba mereu *(visvadânim),* vino să bei apa curată!

[1] Cf. *bhâgabhakta* (1,24,5) pe care Renou îl traduce prin «repartizată de tine, o, Bhaga», *EVP.* 7,p.72.

[2] Vezi mai înainte, p. 89.

[1] Strofa aceasta a dat loc la interpretări diferite: o reţin pe cea care îmi pare cea mai probabilă; f. definiţia sarcinii în 5,78,9.

[2] După Renou, *EVP.* 13, p. 110.

Fără îndoială aceasta este calea pe care sensul lui *bhâga* se specializează uneori în domeniul conjugal sau sexual (cf. «jumătatea mea» pentru soţie): un asemenea *bhâga* îşi doreşte fata care îmbătrâneşte nemăritată în casa părinţilor ei, 10,39,3; la fel este şi *bhâga* despre care vorbeşte jubilând soţia care s-a descotorosit de rivalele ei, 10,159, l[1]; şi tot aşa se explică fără îndoială numeroasele invocaţii adresate numai lui Bhaga în imnurile de nuntă, de ex. *AV.* 14, 1, strofele 20, 51, 53, 54, 59, 60[2].

3. Această regularitate a lotului implică adesea ideea de repartiţie *(vi-bhag-)* normală, fără competiţie. Aşa în 5,46,6:

bhâgo vibhaktâ sâvasâvasâ gamad.

Bhaga împărţitorul să vină cu puterea şi cu ajutorul său!

5,49,1:

devâm vo adyâ savitâram 6şe bhâgam ca râtnam vibhâjantam ăydh.

Mă voi îndrepta acum spre zeul Savitar şi spre Bhaga, care împarte comoara (= care îi revine de drept tribului) lui Ăyu[3].

în imnul către Bhaga, 7,41,2:

prătarjitam bhâgam ugrâm huvema vayâm putrâm âditer yo vidhartâ âdhrâs cid yâm mânyamânas turâs cid râjă cid yâm bhâgam bhaksfty aha.

Să-l invocăm pe Bhaga care iute câştigă, puternicul, fiul lui Aditi, împărţitorul *(vi-dhar-),* căruia chiar săracul, precum şi cel care crede puternic, regele însuşi, îi spun: «De-aş avea parte de Bhaga!»

4. Aceste trei caracteristici — să fie statornic, să fie regulat şi să rezulte dintr-o distribuţie — par să antreneze încă una: o afinitate pentru omul calm, matur, prin opoziţie cu tânărul ardent, căci, în ciuda construcţiei forţate a lui Renou, se pare că în 1,91,7 se află un contrast (cu Soma):

'Vezi în continuare, p. 107.
[2] Pentru un alt aspect, v. mai înainte, p. 105 (par. 1). Cu privire la *bhâga* erotic, Renou, *EVP. \A*
p.71.
[3] Renou, *EVP.* 4, p. 77: «Âyu este aici numele unui trib privilegiat, ca semn al omului.» Cf. *ibid.* p. 67, Bhaga ca «refolositoD> al bogăţiilor pe care Pământul le dă oamenilor, 4, p. 78, Bhaga ca «împărţito"

tvâm soma mah6 bhâgam tvâm yuna rtăyatS dâkşam dadhăsijivâse.
Tu bătrânului (pios) îi dăruieşti *bhâga;* tu tânărului pios (îi dăruieşti) *dâkşa,* ca să trăiască.
Acest text este cu atât mai interesant cu cât conceptul pe care îl opune lui *bhâga — dâkşa* «energie în acţiune» — este, ca substantiv comun, un termen varunian[1] şi, ca nume propriu, cel al zeului «Âditya varunian», este opus «mitrianului» Aryaman: *dâkşa* este energic, eficient, asemenea lui *yuvan,* omul tânăr căruia îi este în mai multe rânduri atribuit sau asociat (3, 58,7, despre zeii Asvin; 6,71, 1 despre Savitar); *bhâga,* dimpotrivă, i se potriveşte adultului.
5. Niciodată substantivul comun *bhâga* — deosebindu-se în această privinţă de *bhăgâ* — nu este «parte» a unei ofrande oferite zeilor de oameni; el este întotdeauna lotul atribuit oamenilor, sau altor făpturi, de către zei: termenul acţiunii este pe pământ. Această afinitate a lui *bhâga-Bhaga* faţă de pământ reiese dintr-un număr de texte faţă de care nu se poate invoca nici unul care să le dezmintă[2]: în 3, 55, 17, Parjanya, obiect al unei ghicitori, este calificat printr-o serie de nume dintre care primele două sunt *kşăpăvan* şi *bhâga* «ocrotitor al uscatului», care este, neîndoielnic, zeul Bhaga; 6,51,11 îl inserează pe Bhaga într-o listă interesantă de divinităţi: «Să ne dea puteri: Indra, Pământul *(prthivî),* Solul *(kşâma),* Puşan, Bhaga, Aditi, cele cinci neamuri...»; în 10, 159, 1, plină de bucurie că le-a îndepărtat de soţul ei pe soţiile secundare, soţia principală exclamă: «Acolo *(asâu)* s-a înălţat soarele, aici *(ayâm)* s-a înălţat *bhâga* al meu, lotul meu.[3]»
Aceste caracteristici să fie oare contrazise de relaţiile directe pe care *bhâga* sau Bhaga le au cu Indra într-o zecime dintre strofele unde apar? Nu. Din aceste 11 cazuri, 8 nu fac nici o referire sau aluzie la caracterul propriu al lui Indra, nici la război, nici la vreo violenţă[4]: în majoritatea
[1] Vezi mai înainte, p. 68 şi n. 2.
[2] în 3,20,4 *dafvya* nu înseamnă «celest», ci «divin».
[3] Cf. *SB.* 12,9,2,12: *ayam vai loko mitro'sau varunah* «lumea de aici este Mitra, lumea de acolo este Varuna».
[4] Acestea sunt 1,62, 7; 2,11,21; 3, 36, 5; 5, 33,5; 6, 28,5; 8,61, 5 şi 7; 10,42, 3; cf. *A V.* 7, 12, 3 («De m-ar face Indra *bhagfn!»:* rugăciunile imnului nu au nici un raport cu lupta; ele vizează succesul în adunări, talentul oratoric, discernământul).

nu este vorba decât de retribuţia pe care cineva este în drept s-o aştepte de la indiferent ce zeu al cărui cult a fost respectat, oricare ar fi procedeele anume de care se slujeşte pentru a opera această retribuţie; în celelalte cazuri nu este vorba decât de nişte comparaţii ale lui Indra cu Bhaga, cu un caracter pacific. Mai rămân doar trei cazuri în care este vorba direct despre luptă, despre biruinţă, despre cucerire. Pe unul dintre ele îl vom întâlni curând, când va fi vorba de Amsa[1]; un altul, 3,49, 3, nu este decât o comparaţie[2], ceea ce îi reduce din utilitate, comparaţiile vedice neurmărind întotdeauna să fie în întregime adecvate; al treilea este alcătuit din două strofe consecutive ale unui mare imn către Indra, 3, 30, pe care trebuie să-1 analizăm.
După o invitaţie cu totul banală de a veni la sacrificiu (1-2), poetul îi aminteşte zeului isprăvile sale (3-15), apoi (16-17) îi cere în termeni coloraţi, cu multe amănunte voit înfricoşătoare, zdrobirea duşmanului. în momentul acesta (18-19) apare substantivul *bhaga* într-un context al cărui ton este foarte diferit, care se prelungeşte în strofa următoare (20); apoi strofele 21-22, încheierea poemului, înalţă decorul şi reiau tonul războinic. Iată acest fel de suspendare a discursului violent:
18. Când, pentru norocul nostru *(svastâye),* o călăuză, tu cu caii tăi *(văjibhih)* te statorniceşti cu mari, numeroase bucate, atunci de-am putea noi [noi, cântăreţii? sau: eu, cântăreţul şi cel pe care îl slujesc, sacrificatorul?] să fim şi noi câştigători ai unei mari bogăţii *(răyâ vantâro bfhatăh)!* Să avem şi noi, o, Indra,un lot *(bhăgah)*înzestrat cu urmaşi *(prajâvăn)!*
19. Adu-ne, o, Indra, un lot strălucit *(bhâgam dyumântam),* de-am putea să punem de-o parte pentru noi (ceva) din darul tău, în belşugul dărniciei tale! Dorinţa noastră s-a făcut cuprinzătoare ca marea, umple-o, te rugăm, de bunuri *(vâsunâm),* o, tu, stăpân al bunurilor *(vasupate)!*
20. Dorinţa aceasta îndestuleaz-o cu vaci, cu cai, cu un dar strălucit, şi fă-o să fie şi mai cuprinzătoare! Dornici de soare, cu imnurile lor, rostitorii de incantaţii Kusika au făcut pentru tine, Indra, un vehicul...
Acest scurt pasaj nu este de bună seamă o oază de pace într-un poem belicos: ştim bine că ceea ce speră poetul este o parte din prada de război

— celelalte strofe spun asta răspicat. Rămâne însă faptul că vocabularul războinic este în aceste strofe lăsat la o parte, iar poetul generalizează rugămintea până la punctul de a adăuga lui *bhaga* calificativul

«înzestrat cu urmaşi», deşi belşugul de copii este o formă de «lot» la care victoria şi prăzile de război nu contribuie decât într-un fel indirect.
în aceste condiţii, a spune că *bhâga-Bhaga.* are puţine afinităţi cu Indra şi cu bătălia este o litotă: statistica este zdrobitoare, cu un reziduu care se distinge chiar el în context prin moderaţia sa[1].
6. *Aryaman, Bhaga. şi Mitra*
Aceste două analize ne ajută să înţelegem de ce, pe «planul Mitra» al Suveranităţii, zeul principal este asistat de Aryaman şi de Bhaga. Din întregul bunei voinţe, al atenţiei pentru pământeni şi pentru înţelegerea dintre oameni care colorează activitatea lui Mitra, Aryaman a luat asupra lui dinamica socială, principalele forme de relaţii, practica darurilor, căsătoria, ospitalitatea, libera circulaţie etc, în timp ce Bhaga prezida asupra părţii economice, asupra bunei distribuţii a «loturilor» dorite sau dezirabile, şi mai ales a averilor care asigură prosperitatea indivizilor şi a colectivităţii. Avem aici o diviziune firească a oficiilor divine, diferită însă asemănătoare cu cea care, la Roma, sub protecţia zeilor, distinge materiile de drept civil în *personae* şi *res.* Teologia greacă a reconstituit foarte curând — dacă nu cumva va fi găsit-o, în ciuda uzului diferit al poemelor homerice, în vreun ungher al moştenirii ei indo-europene — distincţia ierarhizată a fiinţelor supranaturale în trei grupe: 0eoi «zeii», ffawec «eroii» care ocrotesc clanuri sau oraşe ai căror întemeietori sau străvechi căpetenii legendare sunt adesea (în cazul eroului Hellen, eponimia se

[1] Vezi în continuare, p. 113, *RV.* 5,42,5.
[2] «Indra,) zeu de invocat în momentul hotărâtor (v. nota următoare) al acţiunii (în sensul de bătălie), ca şi Bhaga, drag (?) ca un tată, bun de invocat, dătător de putere».
[1] Bineînţeles, acest semnalment statistic «civil» nu-1 împiedică pe omul prins în luptă să conteze *Şi* pe Bhaga, însă, chiar în asemenea cazuri, este remarcabil că legătura lexicală a lui Bhaga nu este cu vreunul dintre numele uzuale ale luptei, ci cu *kiră;* iar iânf este, în sens strict, «aruncătura hotărâtoare» la jocul de zaruri, apoi, prin extensie, biruinţă în alte împrejurări, în «competiţia pacifică sau războnică», Renou, *EVP.* 12,p. 103-104 (cu referire la *RV.* 1,141,10), citând 3,54,14, *bhâgasyeva kârfnoyimani* «ca în marşul lui Bhaga învingător», şi 3,49,3 (v. nota precedentă), *bhâgo* na *kăre.* Cu privire la *kăni* (Şi *kăla~)* v. bibliografia în A. Minard, *Trois enigmes sur Ies Cent Chemins* 2, 1956, § 254 a.

extinde asupra întregului neam elenic), în sfârşit 8ai.no vec «demonii» care sunt, în sens propriu, «împărţitorii» — de vreme ce numele lor este format pe radicalul *day-* care, cum am văzut, exprimă şi în vedică funcţiunea lui Bhaga —, şi pe care, dacă în mitul vârstelor *(Erga,* 126) Hesiod îi califică, în varietatea lor terestră, drept TrXoiiToSoTai «dătători de bogăţii», ansamblul tradiţiei greceşti îi foloseşte pentru a face diferenţă între omul fericit, euSainwv, şi cel nefericit, KaicoSainwv.
Astfel înţeles, era inevitabil ca Bhaga să deschidă reflecţiei indiene aporia de care se loveşte orice teologie care încredinţează unei persoane divine ceea ce alţii lasă în grija unui insondabil Destin: în fapt, în nici o societate repartiţia loturilor nu produce tabloul idilic pe care ar trebui să-1 producă, există inocenţi nefericiţi, merite nerecunoscute, reuşite insolente. Această experienţă a suscitat o reprezentare care nu-i surprinde pe occidentali: după cum Fortuna este legată la ochi, tot aşa Bhaga este orb. Despre această infirmitate, despre cauzele şi despre urmările ei, imnurile, cu hotărâre optimiste, nu vorbesc, însă înţelepciunea populară a ticluit un proverb care apare în textele vedice în proză: evocând un pseudomit care îndreptăţea mutilarea zeilor, *KB.* 6,13 adaugă: «De aceea se spune: Bhaga este orb *(andha).»*
Aryaman s-ar fi putut lovi de un inconvenient de acelaşi ordin: nici raporturile sociale nu sunt întotdeauna cum ar trebui să fie. Şi de altfel *ari,* termenul colectiv care desemnează ansamblul oamenilor care se recunosc drept arya, nu are el uneori — dacă e vorba într-adevăr de acelaşi cuvânt — sensul de «duşman», singurul care va supravieţui în limba ulterioară şi care aminteşte războaiele fratricide pe care le vor fi purtat între ele triburi, familii care totuşi se simţeau, se recunoşteau drept arya? Totuşi nu se pare că aceste dezminţiri ale practicii, ale istoriei, ar fi compromis vreodată «buna» teologie a acestui zeu.
7. *Dakşa şi Amsa*
Am arătat, la începutul acestui studiu, ce motive exterioare ne îndeamnă să credem că Dakşa şi Amsa — cei doi zei «Âditya varunieni» care le corespund lui Aryaman şi lui Bhaga — sunt formaţiuni mai recente,

suscitate de gustul pentru simetrie al teologilor. Totuşi trebuie să căutăm să înţelegem de ce au părut

apţi să deţină acest rol.
Caracterul varunian al noţiunii de *dakşa* a fost pus în lumină mai înainte[1]. însă ce potriveală a dus la alegerea lui *dakşa* în vederea echilibrării lui Aryaman? Prin ce calităţi, personificat, este *dakşa* în măsură să exercite nu în «lumea de aici», ci în «cealaltă lume», în nevăzut şi printre nemuritori, un oficiu comparabil *mutatis mutandis* cu cel al lui Aryaman, adică să asigure existenţa şi coeziunea societăţii divine?
Nu putem răspunde cu certitudine, dar se pare că a fost destinat acestui rol în virtutea elementului «creator» conţinut în conceptul de *dakşa,* «energie în acţiune»[2], care îl desemna: corespondentul lui Aryaman într-o societate de fiinţe nemuritoare nu putea să fie decât cel răspunzător din capul locului de apariţia lor în lume, strămoşul sau creatorul lor comun. Este ceea ce sugerează faptul că, în listele ulterioare de zei Âditya, numele lui Dakşa este adesea înlocuit, uneori dublat, de cel al lui Dhătar care, în chipul cel mai limpede, înseamnă «creator»[3]. Tot asta sugerează şi statutul paradoxal pe care, fără să-şi schimbe numele, Dakşa îl are în celebra teogonie din *RV.* 10,72, în strofele 4 şi 5: rămânând unul dintre zeii Âditya, el figurează de asemenea şi ca tată al propriei sale mame Aditi, ca bunic al fraţilor săi Âditya, aşadar, *absurdum summum,* ca propriul său bunic.

3. *devânăm yugS prathamă 'satah săd ajăyata*
tâd âsâ ănv ajăyanta tâd uttănâpadas pâri.
4. *bhuijajna uttănâpado bhuvâ âsă ajăyanta âditer dăkşo ajăyata dăkşâd v ăditih pari.*
5. *âditir hy ajanişţa dakşa ya duhită tava*

[1] Vezi p. 68 şi n. 2.
[2] Cf. Mitra şi Varuna opuşi ca *kratu* şi *dakşa,* «energie concentrată sau incipientă» şi «energie proiectată, eficientă, creatoare», dublând opoziţia ca *abhigantarşi kartar* — «cel care concepe» şi «cel care săvârşeşte», *SB.* 4, 1,4,1.
[3] Zeu încă independent — şi palid — în RgVeda, începe să prindă contur mai precis în cartea a «cea:Renou,£W.4,p.95.

tâm deva anv ajăyanta bhadrâ amftabandhavah.
3. în prima vreme a zeilor, Fiinţa s-a născut din Nefiinţă. După aceea, s-au născut Ţinuturile cerului, ieşite din Născătoare [textual: din cea care stă pe spate, cu picioarele desfăcute, ca femeile în timpul naşterii].
4. Lumea s-a născut din Născătoare, din Lume s-au născut Ţinuturile ei. *Din Aditi s-a născut Dakşa şi, din Dakşa, Aditi.*
5. *Căci s-a născut Aditi, o, Dakşa, ea care îţi este fiică.* După ea s-au născut zeii, preafericiţii, nemuritorii înrudiţi între ei.

Ne găsim în faţa uneia dintre fatalităţile logice, a uneia dintre dezvoltările inevitabile care precipită adesea sistemele de gândire, când sunt filozofice, în aporie sau în sofism, şi, când sunt teologice, în mister, întocmai cum, potrivit unei argumentaţii faimoase, în cazul privilegiat al «perfecţiunii», simpla existenţă a conceptului ne obligă să postulăm existenţa lucrului conceput, tot aşa, în sistemul bipartit al zeilor Âditya («lumea aceasta», «cealaltă lume»), Aryaman, păstrător al societăţii mereu reînnoite a muritorilor arya, avea nevoie de un procreator care să-i corespundă în mod util în societatea constituită o dată pentru totdeauna, a zeilor nemuritori, *amftabandhavah;* doar că, astfel orientat, acest corespondent era destinat, prin natura lui, să treacă în fruntea societăţii zeilor, şi în primul rând a zeilor Âditya, păstrându-şi totodată locul pe care i-1 atribuia sistemul, la nivelul lui Aryaman: contradicţia se afla în el, bogată de altfel, ca toate misterele, în perspective grandioase[1] şi acceptată fără greutate câtă vreme armătura sistemului zeilor Âditya era ea însăşi simţită şi înţeleasă.
în afară de această propoziţie teologică cu formă enigmatică, poeţii care au alcătuit RgVeda ştiau fără îndoială mai multe despre Dakşa, dat fiind că literatura posterioară îi rezervă două intervenţii care sunt, în lumea zeilor, rolurile simetrice aşteptate ale două dintre tipurile de relaţii pe care le patronează Aryaman pe planul uman: prin fiicele sale el este prin excelenţă zeul-socru; în istoria «sacrificiului lui Dakşa» el este *gazda* (Wirt) tuturor zeilor, oaspeţii săi (Găste).
Tema fiicelor lui Dakşa a fost dezvoltată în multe chipuri. Va ajunge să amintim aici *Mbh.* 1, 66, 10-16: născut din policarul drept al lui Brahman, Dakşa cu soţia lui, născută din policarul stâng, a zămislit

cincizeci de fete. El a izbutit să le mărite pe toate *(tâh sarvăs... putrikăh syăpayăm ăsa):* pe zece dintre ele i le-a dat lui Dharma, treisprezece lui Kasyapa, iar lotul cel mai mare, de douăzeci şi şapte, zeului-Lună; acestea din urmă sunt cele douăzeci şi şapte de *nakşatra,* sau etape ale zodiacului lunar. A fost de altfel un socru sever, paznic straşnic al drepturilor şi al fericirii fiicelor sale: pe ginerele său, Luna, 1-a osândit la pieirea periodică prin care se explică fazele astrului; după ce le-a luat de soţii pe cele douăzeci şi şapte de surori, acest soţ fără vlagă nu se purta cu toate în acelaşi fel, ci se abandona câte unei preferinţe.
Dakşayajnabadha, «nimicirea sacrificiului lui Dakşa», nu este mai puţin celebră[1]. Dakşa a organizat un mare sacrificiu, la care i-a poftit pe toţi zeii. Toţi în afară de unul: din motive diferite în funcţie de

variante, el a omis de pe lista invitaţilor numele lui Rudra-Siva. Acesta se înfăţişează totuşi, mânios foc, şi îi schilodeşte pe zei: cu acest prilej îşi pierde Bhaga ochii, Savitar mâinile, Puşan dinţii; uneori Rudra îi taie capul lui Dakşa însuşi şi împrăştie ceremonia de sacrificiu. Până la urmă se potoleşte totuşi şi dă celor amputaţi membre sau organe de înlocuire (lui Dakşa îi dă un cap de ţap). Cearta aceasta în jurul unei invitaţii, apariţia unui intrus într-o adunare de oaspeţi, spre marea ruşine a celui care îi primea, ţin, în lumea de dincolo şi în marele timp mitic, de ceea ce, în lumea de aici este una din domeniile lui Aryaman, ospitalitatea.

Personificarea lui Amsa este mai evanescentă. Ca nume divin, cuvântul nu se găseşte, cum am arătat, decât în liste din care nu aflăm nimic, cu excepţia, poate, a celei din *RV.* 5, 42, 5, unde el apare în enumerare ca un fel de tampon între doi zei fără afinităţi reciproce — Bhaga care îl precedă şi Indra care îl urmează. Ca substantiv comun, «parte, lot», sau ca nume propriu, amsa, nu este folosit în RgVeda — în afară de 2, 27, 1 — decât de zece ori, deci cam de unsprezece ori mai puţin decât Bhaga. Această atestare săracă ne îngăduie totuşi câteva constatări[2].

[1] Textele epice în J. Muir, *OST.* IV, p. 312-317.

[2] O concepţie diferită despre relaţia dintre *bhâga* şi *âmSa* a fost propusă de L.R. Palmer, «The

[1] Să ne gândim la situaţia paradoxală a Fecioarei Măria în teologia creştină: *genuisti qui te fecit.*

Indo-European Origins of Greek Justice», *TPhS.* 1950, p. 149.

în şase cazuri fraza implică ceea ce Bhaga evită: relaţii cu Indra, care, în trei dintre cazuri, sunt în legătură cu lupta sau cu o întrecere de alergare[1]. Un al patrulea caz implică faptul că «partea» numită *ămsa* este efectul unui dar brusc, imprevizibil, violent[2]. Un al cincilea, în care e vorba de cuplul Indra-Agni[3], numeşte *ămsa,* la dual, dubla răsplată pe care o poate câştiga un cal de curse sau de luptă. în sfârşit, un ultim text îi apropie pe zeii Asvin de *ămsa* într-un context războinic, de altfel excepţional când este vorba despre aceşti zei[4]. Toate aceste caracteristici opun *ămsa,* în sensul varunian aşteptat, mitrianului *bhăga.*

O altă deosebire între bilanţurile de folosire a lui *ămsa* şi *bhăga* este următoarea. De fiecare dată, cum am văzut, în schimbul instituit de cult, beneficiarul unui *bhăga* sau cel ocrotit de Bhaga este omul (sau turmel< omului etc), niciodată zeul. Dimpotrivă, în textele rgvedice care conţin *ămsa* ca substantiv comun, cuvântul desemnează partea care revine zeilor din sacrificiu, sau mai degrabă părţile, căci este la plural, ceea ce iar< nu se întâmplă niciodată cu *bhâga*[5]*;* acelaşi lucru în *A V.* 11,1,5, strol care însoţeşte o ofrandă de orez[6].

Prin aceste diferite aspecte ale lui âmsa — afinitate cu Indra, ci războiul, cu jocurile de noroc care sunt bătălia sau întrecerea; caractt

[1] 1,102,4 (victorie); 2,19,5 (mitul lui EtaSa); 7,32,12 (victorie).

[2] 3, 45, 4: «Dăruieşte-ne grabnica bogăţie *(rayfm)* ca o parte *(âmăam)* dată fiului care moşteneşte [potrivit lui Săyana]; scutură, o, Indra, bogăţia *(vâsu)* prielnică-, aşa cum un bărbat în; cu o prăjină scutură din pom fructul copt!»

[3] 5,86,5: «Aceşti doi zei, care cresc zi de zi, care sunt fără înşelăciune pentru muritor, ei, cai sunt vrednici de asta, eu îi aşez înainte(a mea): aceşti doi zei sunt ca două părţi *(âmăeva)* pentru caii alergător (arvafe>>.

[4] Imnul 1,112, către zeii AsVin, face aluzie, în fiecare dintre strofele de la 3 la 23, la unul mai mulţi dintre beneficiarii legendari ai serviciilor acestor zei gemeni. însă el începe cu două strol în care binefacerea este mai generală şi care formează, împreună cu strofa 3, o structură trifuncţionali (ordinea funcţiunilor este 2,1,3); âmsa apare în prima strofă, fiind de funcţiunea a doua.

1) «Cu ajutoarele cu care în luptă *(bhâre)* voi favorizaţi acţiunea (războinică, *kSrăm)* în vederea. părţii (de pradă *âmSăya)...»*

2) «Cu ajutorul cu care sprijiniţi gândurile pioase *(dhiyah)...»*

3) «Cu ajutorul cu care, o, eroi, voi faceţi să fie lăptoasă vaca stearpă *(dheniim asvâm)...»*

[5] «Ruga a fost rostită, părţile *(ămăăh)* au fost vărsate, ca la un ospăţ [zeii] prieteni vin cătrd priceputul...» *RV.* 10,31,5.

[6] «întreită este depusă porţia *(bhâgâh)* care este a voastră de mult timp: pentru zei, pentru Pitarahj pentru muritori. Recunoaşteţi părţile *(âmiân),* eu vi le împart...»

neaşteptat şi violent; aptitudine de a fi adresat zeilor de către oameni — conceptul acesta divinizat este la locul său, opus mitraicului Bhaga, pe «planul varunian» al Suveranităţii.

8. *Concluzii*

Dacă termenii perechilor Aryaman-Dakşa, Bhaga-Amsa, sunt, prin câteva puncte importante, net antitetici, în felul opoziţiei dintre Mitra şi Varuna, ei se disting totuşi de aceasta prin câteva trăsături. Nu dau loc, în afara enumerărilor, la perechi formulare (fixe); nu se manifestă prin duble dualuri, nici chiar printr-o asociere frecventă, astfel că nu se constată între ei transferurile de natură şi de activitate ale unui termen asupra celuilalt, transferuri frecvente între Mitra şi Varuna, nici delegarea celor două

aspecte ale funcţiunii asupra reprezentantului uneia sau a celeilalte. Cauza acestei disparităţi rezidă fără îndoială în caracterul artificial şi tardiv al lui Dakşa şi al lui Amsa: la origine, Aryaman şi Bhaga nu erau cuprinşi în perechi, ci se defineau în întregime pe planul Mitra, fără a deştepta vreo rezonanţă sau a suscita vreun corespondent în planul lui Varuna.
în plus, Aryaman şi Bhaga înşişi, în ciuda egalităţii lor teoretice cu Mitra şi Varuna, în ciuda titlurilor regale pe care le împărtăşesc cu ei, sunt nişte «suverani minori»: nici unuia, nici celuilalt nu i se face onoarea de a reprezenta întreaga teologie, întreaga ideologie a primului nivel. Imnul către Bhaga, *RV.* 7, 41, este în privinţa aceasta un bun martor: numai funcţia proprie a zeului se afirmă acolo cu o energică monotonie; suntem departe de imnurile către Varuna, care — fără a ţine seamă de nişte frontiere care se desenează numai când îi este opus Mitra — îi atribuie o suveranitate cu adevărat universală; în generalitatea sa, el nu are nevoie de cei doi palizi auxiliari Pe care nişte dascăli îndrăgostiţi de simetrie i i-au impus până la urmă.

CAPITOLUL ni

REFORME în IRAn

Oricât de mare i-ar G coerenţa de ansamblu, religia care însufleţeşte imnurile din RgVeda nu este, nu putea să fie absolut uniformă. Autorii, familiile, şcolile se deosebeau prin mai mult decât nişte nuanţe în concepţiile lor asupra lumii divine şi suntem îndreptăţiţi să credem că, la străbunii credincioşilor lui Brahman, ai lui Vişnu, ai lui Siva, reflecţia era deja mai activă la primul nivel, acela al reprezentărilor privitoare la zeii suverani. Dincolo de faimosul «henoteism», dincolo de formulele care identificau sub anumite aspecte un anumit zeu cu un altul, sau cu toţi ceilalţi, putem oare întrezări mişcări mai adânci, fie către monoteism, fie către supunerea tuturor zeilor faţă de unul singur, mai presus de toţi ceilalţi? Fără îndoială, şi, pare-se, pe două căi,

1. *Varuna şi Ahura Mazdă*

Deşi nu este decât unul dintre zeii Âditya, Varuna se detaşează atât i net de acest grup încât face adesea figură de «mare zeu»[1]. El este zeul Âditya

[1] Sir James G. Frazer recunoştea un erou fratern al psalmilor biblici în RV. 7,86 (trad. L. Ren *La pensie religieuse del'Inde antique,* 1942, p. 60):
«într-adevăr înţeleaptă şi mare este natura celui care a despărţit, sprijinindu-le una pe alta , cele < lumi nemărginite, care a împins în înalt tăria cea sublimă şi totodată a întins stelele şi pământul.
Şi iată că eu mă întreb, cu pe mine: oare când am să fiu din nou aproape de V anina? Primi-va el (fără mânie ofranda mea? Când îi voi contempla oare iertarea cu o inimă senină?
Mă iscodesc asupra păcatului meu, o, Varuna, sunt dornic să-1 văd. O să mă duc să aflu de la cei < ştiu. într-un glas cei înţelepţi îmi spun: Varuna este mânios împotriva ta!
Care a fost păcatul acela atât de mare, o, Varuna, încât să vrei să-1 pierzi pe cel care te cântă, pri tău? Spune-mi, tu, cel care eşti fără de greş şi eşti liber! Mă voi duce de îndată să îţi înalţ, prin proslăvirea r ruga de iertare...».

prin excelenţă şi, de asemenea, în termeni statistici, cel mai important dintre Asura, această curioasă categorie de fiinţe supranaturale care cuprinde, alături de demoni (de 11 ori), zei, printre care câţiva de primul rang — Varuna singur (de 6 ori) sau antrenându-1 cu el şi pe Mitra, într-o formulare cu dublu dual (de 5 ori), Agni (de 7 ori), Soma (de 3 ori), Indra (de 5 ori), Savitar, «zeul care pune în mişcare» (de 3 ori), Tvaştar, meşterul divin (de 2 ori), Rudra (de 2 ori) —, şi, sporadic, alţi câţiva: zei deosebit de dinamici, unii dintre ei chiar neliniştitori, măcar prin tehnica sau prin sediul lor.
Şi se mai întâmplă că Varuna, cu tot rangul său, pare să nu fie decât al doilea dintre Asura, nu în putere, ci ca vechime. Este de mai multe ori vorba despre «Asura Cerul» (şi poate de un «Asura al Cerului», fără să putem decide, amândouă cuvintele fiind la genitiv). în *RV.* 10, 124, comedioară obscură pentru că nu ştim bine cui să atribuim replicile, «Tatăl Asura», suveran pe care Indra îl concediază (strofa 3), nu este din câte se pare Varuna, de vreme ce acesta este solicitat în strofa următoare să se ralieze noului regim în tovărăşia lui Agni şi a lui Soma. A opta şi ultima strofă din *RV.* 3, 56, imn închinat zeilor ViâveDeva, îi prezintă astfel, în formă enigmatică, pe cei dintâi trei zei Âditya:

trir uttamâ dunâsă rocanâni
trâyo râjanty âsurasya virâh
rtâvăna işirâ dulâbhăsas
trir a *divd vidâthe santu dcvăh.*

De trei ori (împărţite?) sunt cele mai înalte lumi luminoase, greu de ajuns; domnesc (acolo) trei oameni ai lui Asura. Potriviţi cu *rtâ,* izbutind în ce fac, greu de înşelat, fie ca, de trei ori pe zi, zei(i) să fie părtaşi sacrificiului!

Cine este acest Asura, ai cărui «oameni» sunt cei trei mari zei, adică fie că sunt «fii adulţi» (Renou, *EVP*. 5, p. 17), fie «oamenii puternici» (Renou, *EVP*. 4, p. 55)? Speculaţii de acest gen, care în RgVeda n-au oferit materie pentru nişte structuri stabile, trebuie să fi avut deja loc în grupările sociale ale indo-iranienilor încă nedespărţiţi: depozitarii ştiinţei sacre n-au [a]Şteptat de bună seamă apariţia «istoriei» ca să se pună pe treabă. în orice [ca]z, în Iran ele au dus la adevărata revoluţie ale cărei mari momente au fost caracterizate în primul capitol.

Sub numele de Ahura, calificat drept *Mazdă* «înţelept/înţelepciune» (cf. vedicul *medhâ),* în fruntea şi la obârşia lumii nu a fost un zeu printre

alţii, ci Dumnezeu, zeul unic. Este acesta oare rezultatul final al tendinţei de a pune în fruntea zeilor celor mai importanţi un Asura numit numai priij titlul său? Sau avem de-a face cu promovarea supremă, transfigurantă, primului dintre Suveranii tradiţionali, a celui pe care indienii şi paraindieni de pe Eufrat îl numeau Varuna şi care poate purta deja acest nume la ind iranieni? Fiecare din cele două teze are partizanii ei, iar diferenţa nu du la consecinţe importante, pentru că, dacă este vorba de un *Varun sublimat, acesta nu putea fi decât un *Varuna a cărui superioritate asup lui *Mitra şi asupra celorlalţi zei suverani fusese deja afirmată de o anu şcoală şi nu despre mai vechiul *Varuna, omolog cu ceilalţi zei. Eu person prefer a doua explicaţie, din motive pe care dl Gonda, după alţii, le-j formulat de curând[1]. Totuşi, participând şi la rezerva sa, mă feresc să excl cealaltă perspectivă. în orice caz, indiferent care îi va fi fost punctul plecare, noul Ahura iranian a ajuns să fie extras din personalul divî tradiţional şi să nu mai aibă măsură comună cu el, lucru adevărat nu numi pentru zoroastrismul pur şi extrem din Gâthe, în care nici unul dintre vechi zei n-a fost păstrat, ci şi pentru zoroastrismul retuşat, în care anumiţi z<j au fost reangajaţi.

2. *Ahura Mazdă şi Midra în zoroastrismul postgâthic*

Să luăm întâi în considerare această de a doua formă a religiei iraniei reformate. Panteonul prezoroastrian care reapare parţial atunci a fost alteţ simultan pornind de sus şi pornind de jos: pe de o parte, cum am constat în Introducere, au subzistat ca divinităţi sub vechiul lor nume numai ce| aparţinând primului nivel; pe de altă parte, ocupanţii canonici ai celorlal două niveluri, Indra şi zeii Năsatya, au fost azvârliţi în lumea demonii* chiar constituind acolo un grup deosebit de odios[2].

[1] Gonda, *DD*., p. 161-163, cu un rezumat al discuţiilor; împotriva construcţiilor lui I. Gershevit din prefaţa la *The Avestan Hymn to Mithra,* 1959, v. Gonda, *ibid.*, p. 161, n. 79, trimiţând la Kuiper,//J. 5,1961,5,35-60. j, [2] Vezi mai înainte, p. 42-43 şi 50.

,

Totuşi, cum aceste două niveluri inferioare nu puteau să nu aibă reprezentanţi în teologie, zeii care le aparţineau şi au fost degradaţi au fost apoi înlocuiţi. Astfel, în cadrul celei de a treia funcţiuni, în locul zeilor Năsatya a fost pare-se instituită o pereche special confecţionată, care îşi repartiza sarcinile între cei doi termeni ai săi în felul în care o făceau, judecând după transpoziţia din Mahăbhărata[1], zeii gemeni din Vede: unul avea în grija lui mai ales caii, celălalt bovinele. Numele acestor Entităţi, strâns asociate într-un singur Yast în care autorul trece repede de la una la cealaltă, sunt Drvăspă «Cu cai sănătoşi», ocrotitoare a cailor, şi Găusurvan (mase), literal «Sufletul vitei»[2]. «Spiritul» acestor doi yazata corecta de bună seamă defectele pe care preoţii reformei le descopereau la crescătorii tradiţionali.

A doua funcţiune, sub forma ei indo-iraniană, era destinată să fie una dintre ţintele cele mai viguros vizate de care Zoroastru[3]: morala liberă, eroică, violentă a cetelor de tineri războinici[4] nu era şi aceea a preoţilor şi a înţelepţilor, autorii reformei. Iată de ce, o dată cu un zeu indo-iranian *Sarva (care în India avea, dimpotrivă, să devină una dintre componentele sau unul dintre aspectele figurii complexe a zeului Rudra-Siva), Indra a fost expulzat şi găzduit apoi în «partea rea a creaţiunii». Cu ce a fost înlocuit? Pentru esenţial, cu Mi8ra însuşi[5] — şi aceasta este una dintre trăsăturile care opun în chipul cel mai radical politeismul vedic politeismului restaurat, «yazatismului» din Iranul postzoroastrian; totul se petrece ca şi când teologii reformatori, care aparţineau ei înşişi primei funcţiuni, ar fi socotit că este mai sigur să anexeze forţa războinică domeniului propriu al suveranităţii religioase. în apropierea acestui MiBra îmbogăţit cu trăsături războinice, dintr-un epitet tradiţional al lui Indra-zeu

[1] S. Wikander, «Nakula et Sahadeva», *Orientalia Suecana* 6, 1957, p. 66-96; *ME*. I[2], p. 73-89.

[2] Vezi articolul meu «Vişnu şi zeii Marut văzuţi prin reforma zoroastriană», *JA*. 242,1953,1-3.

[3] *!R.,p.* 193-207.
[4] S. Wikander, *Derarische Männerbund,* 1938, îndeosebi cap. II şi IV; cartea mea *Heur et malheur* du *guenier,* 1969, p. 105.
[5] I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra,* 1959, p. 33, respinge cu dispreţ acest punct de vedere tradiţional, într-o demonstraţie care dovedeşte că n-a înţeles nimic din argumentaţia mea. Nu mă voi angaja într-o controversă cu acest autor, şi nici cu R.C. Zaechner, *The Dawn and Twilight of ^woastrianism,* 1961. Desigur la ei (şi la alţi câţiva) se gândea părintele Jean de Menasce când spunea, [v]wbind despre un coleg: «Este mult prea gentil ca să fie un adevărat iranist», *La porte sur lejardin,* [ly]'5 (postumă, editată de R. Rochefort, cu o foarte frumoasă introducere), p. 254.

a fost extrasă o Entitate subordonată, cea care este, în RgVeda, *vrtrahân* «ucigaş al demonului Vrtra (sau al împotrivirii personificate)»: este VarsBragna, o abstracţie animată, yazata al biruinţei[1].
Prima funcţiune, în schimb, a recuperat bucată aleasă, aceeaşi, pe MiBra, care, luând asupră-şi războiul sfânt, a păstrat totodată cea mai mare parte dintre caracteristicile prototipului său, *Mitra indo-iranian, şi şi-a asumat în bună măsură pe acelea ale asociatului lui *Mitra, ale celui care în India este Varuna. într-adevăr, transfigurarea lui *Varuna în Ahura Mazdâ dezechilibra cuplul tradiţional. Rezultatul a fost acel Mi6ra pe care îl înfăţişează pe larg Yast-ul 10: de-a lungul celor 145 de versete ale sale, fiind zdrobitorul armiilor vrăjmaşe, violent în sfinţenia sa, zeul rămâne totodată, în chipul cel mai explicit, ocrotitorul tuturor formelor de *midra,* adică de acord între două părţi sau de contract, dacă nu ne temem să folosim un termen devenit tehnic în acest domeniu. El supraveghează, spionează viaţa socială, este în relaţie cu lumina soarelui, îndeosebi cu naşterea zilei, în sensul cel mai general el favorizează prosperitatea oamenilor şi a societăţilor sub aspecte care îl apropie de a treia funcţiune (ploaie, belşug de copii etc). Revine la a spune că Mitra şi Varuna din Vede, în acelaşi timp cu un Indra corectat, găsesc în iranianul Mi8ra părţi care le corespund. Nu e întâmplare faptul că multe dintre pasajele cele mai precise, deosebit de «violente» ale Yast-ului lui MiBra prin care dl Thieme a urmărit să lumineze pe cel mai vechi Mitra indian, sunt în realitate puse de el însuşi în paralel cu pasajele din RgVeda care nu se referă doar la Mitra, ci la Mitraj şi Varuna *(Mitrăvarună)* sau la zei Âditya în general[2].
Raporturile personale dintre Ahura Mazdă şi acest MiBra restaurat nu puteau să fie decât ambigue: pe de o parte numai Ahura Mazdâ este cili adevărat Dumnezeu *(Dominus deus),* el a creat totul, inclusiv pe MiBra J ceea ce, dacă admitem că Ahura este amplificarea sublimată a unui vechi * Varuna, elimină egalitatea de drept a celor două figuri divine. Pe de alţi parte, chiar coborât la rangul de fiinţă creată, MiBra păstrează din trecut™ său de zeu suveran un prestigiu pe care ceilalţi yazata nu-1 au. De aici| rezultă între cele două personaje o formă originală de legătură pe care exprimă bine începutul Yast-ului 10:

Ahura Mazda i-a spus lui Spitama Zara6u5tra: când l-am creat pe Mi6ra cu păşuni întinse, o, Spitama, l-am făcut la fel de vrednic de a primi închinare şi rugi cât şi eu însumi, Ahura Mazdâ.

Aşa se explică şi păstrarea unui dvandva *miOra-ahura* atestat de două ori în Yast-ul 10 (113, 145), pe care însă textele liturgice din Avesta nongâthică l-au inversat în *ahura-midra*[1], violând o regulă ritmică de dată indo-iraniană, în schimb corectând faptul scandalos de a-1 numi pe Ahura pe locul al doilea.
Alte efecte mai considerabile ale acestor «revoluţionari ai înaltului» au fost ştergerea, în teologia restaurată, a cadrului triiuncţional şi dislocarea structurii zeilor suverani: Mitra a confiscat cele două funcţiuni superioare, cu rezerva că în a doua este asistat de VsraBragna, şi nici o legătură specială, nici o enumerare nu-1 asociază cu perechea Drvâspâ-Găusurvan menţionată mai înainte. Pe de altă parte, cea care are cel mai mult figura unui mare personaj de la nivelul celei de a treia funcţiuni este zeiţa trivalentă Aradvî Sură Anâhită, «Umeda, Puternica, Imaculata»; totuşi, chiar în privinţa acesteia, Yast-ul care îi este consacrat exprimă cu putere caracterul trivalent, omnivalent[2]. Dacă ultimii Ahemenizi au făcut loc de cinste unei triade «Ahura Mazdă - MiBra - Anăhită», ar fi cu siguranţă artificial ca, în cadrul acesteia, să-1 reducem pe MiBra la elementele sale militare doar pentru a recunoaşte aici o expresie a celor trei funcţiuni.
Cât despre ceilalţi doi componenţi ai statului major al suveranităţii, cei care apar în India, ca zei, sub numele de Aryaman şi Bhaga, aceştia, nu încape îndoială, au scăpat, ca întreaga populaţie a acestui nivel, excomunicării şi au rămas în sfera bună a creaţiei. Dar în vechea persană, ca şi în avestică, *baga (baga)* nu mai este decât un nume generic care îi desemnează pe zei — sporadic substituit în Avesta lui *daeva,* la rândul său degradat la sensul de «demon»[3] —, şi dacă, în unele părţi ale Iranului, caracterul său mitrian a dăinuit, el a fost împins până la capăt, fără ca Bhaga să-1 asiste pe Mitra, ci devenind sinonimul sau substitutul său. Aryaman pune o problemă mai complexă. Până foarte de

curând nimeni nu contesta
[1] *Heur etmalheur du guenier,p.* 105.
[2] *Mitra and Aryaman,* 1957, p. 52,54.
Este cert că nu trebuie să înţelegem «Ahura Mi6ra».
[2] *Tarpeia,* 1957, p. 38-69; *ME.* I[2], p. 103-113.
3 r
Este imprudent să credem că Darius înţelegea să-i desemneze pe Amasa Spanta prin expresia «Ahura Mazdă... and the other gods *(baga-)* who are», I. Gershevitch, *JNEastemSt.* 23,1964, p. 17-18.
120
121

renaşterea postzoroastriană a unui zeu Airyaman, căruia un capitol din Videvdăt îi atribuie o singură intervenţie: la cererea lui Ahura Mazdă el ar fi dăruit un remediu suveran împotriva celor 99999 de boli suscitate de Duhul cel Rău. Acest serviciu, deşi foarte precis limitat, ar fi natural din partea unui protector al corpului social. De curând însă au fost date motive de a-1 explica pe zeu — a ghost god — printr-un contrasens al celui care a redactat acest pasaj tardiv din Avesta: n-ar fi vorba aici decât de personificarea uneia dintre principalele rugăciuni ale mazdeismului, al cărui prim cuvânt substanţial, *airysmă,* ar fi de luat în sensul de «comunitat de o anumită cuprindere» (pe care îl are în Gâthe). Deşi nu sunt convin de mijloacele acestei eliminări, nu-1 voi utiliza pe Airyaman. De altfel, chi dacă este menţinut ca zeu restaurat, el nu se află în vreo relaţie cu Mi8r; neavând contact decât cu Ahura Mazdă şi cu mesagerul obişnuit al acestui Şi astfel nimic nu subzistă din structura care, în India, a fost la încep înaintea oricărei extinderi:
ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR
Varuna
Mitra + (Aryaman şi Bhaga).
3. *Primii doi Amssa Spanta, observaţii exterioare*
Lucrurile nu stau la fel în zoroastrismul pur, acela al Gâthelor, în care structura teologică indo-iraniană a celor trei funcţiuni a fost, cum am văzu» păstrată şi exprimată în grupul Entităţilor — Amssa Spsnta — substitui™ termen cu termen vechilor zei canonici. Este ceea ce se verifică în special pentru punctul care priveşte subiectul acestei cărţi: cuplul primilor doi Amasa Spanta.
Faptul că aceste două Entităţi au între ele o afinitate deosebită şi că el< formează un cuplu conceptual rezultă mai întâi din câteva considera exterioare. în cele 179 de strofe gâthice care conţin, în afară de Ahi Mazdâ, nume de Entităţi:
1. Vohu Manah este numit singur doar de 11 ori, Asa singur doar de 30 de ori;
2. Vohu Manah şi Asa sunt numiţi în aceeaşi strofă, şi numai ei doi, de 54 de ori, faţă de 14 ori Vohu Manah cu o altă Entitate şi de 2 ori cu mai multe;
3. Dintre cele 33 de strofe conţinând numele a trei Entităţi, 32 conţin pe cele ale lui Vohu Manah şi Asa, variabilă fiind numai a treia;
4. Vohu Manah şi Asa sunt prezenţi în cele 22 de strofe care conţin numele a patru sau cinci dintre cele şase Entităţi.
Aşadar în total Vohu Manah şi Asa apar de 106 ori reuniţi într-o strofă şi de 19 ori separaţi, într-o proporţie de cam 5 la 1, la care trebuie de bună seamă să adăugăm (deşi folosirea adjectivului este mai largă decât cea a substantivului) că în 9 dintre cele 11 strofe în care Vohu Manah este numit singur figurează măcar adjectivul *asavan,* care îl desemnează pe omul pios şi virtuos care trăieşte (sau, dacă e vorba de un mort, a trăit) conformân-du-se lui *asa.*
Pe de altă parte, mai multe imnuri din RgVeda sunt construite în întregime pe cuplul format de Mitra şi Varuna, fiecare strofă conţinând numele lor; astfel în 5, 69, unde Mitra şi Varuna sunt numiţi separat în jumătate dintre strofe (fără nici o distincţie) şi în cealaltă jumătate apar uniţi în compusul la dublul dual *Mitravârună;* sau în 5, 63, unde fiecare strofă îi conţine la dublul dual. Or, dintre puţinele Gâthe pe care le avem, una, prima, *Yasna* 28, este în chip vădit construită potrivit aceluiaşi principiu, numind, pe lângă Ahura Mazdâ, pe Vohu Manah şi pe Asa în fiecare strofă[1]. Aceeaşi observaţie se aplică, în măsură mai mică, *Yasnei* 34 (13 strofe din 15) şi *Yasnei* 50 (9 strofe din 11).
în sfârşit, de bună seamă nu e lipsit de semnificaţie faptul că, printre numele canonice ale Entităţilor, aşa cum am semnalat mai înainte[2], acestea două şi numai ele primesc acelaşi epitet: Manah este Vohu «bun» (în mod excepţional Vahista), ASa este Vahista «foarte bun» (sau «cel mai bun»).
Aceste date de statistică şi de compoziţie literară asigură consistenţa cuplului şi îi orientează studiul intern. însă observarea diferenţelor dintre cei doi termeni ai cuplului este supusă unor condiţii:
[1] Vezi mai înainte, p. 43-49.
[1] Nu pot să accept metoda lui M.W. Lentz în exegeza Iui la acest text «Yasna 28, kommentierte Ubersetzung unei Kompositions-Analyse», *Ak. Mainz, Abh. d. Gestes- und Sozialwiss. Klasse,* 1954, '6, p. 923-1009.

[2] Vezi p. 47.

1. Nu trebuie să ne aşteptăm să constatăm o opoziţie constantă, dat fiind că deja cuplul originar, judecând după RgVeda, îi interesa pe poeţi mai mult prin coeziunea sa, prin acţiunea sa unitară, prin specia de front comun pe care îl făcea prin raport cu zeii celorlalte funcţiuni, decât prin tensiunea bipolară care îl justifica şi îl menţinea ca pereche. Poeţii vedici au simţit nevoia să marcheze partea fiecăruia doar în mod excepţional şi mai mult prin aluzii decât prin enunţuri explicite[1]. Nu ne vom mira deci să dăm peste numeroase pasaje în care ASa şi Vohu Manah sunt doar juxtapuşi (de felul din *Yasna* 28,11, «tu care îi păzeşti pe Aăa şi pe Vohu Manah») sau puşi în paralel în propoziţii simetrice (ca în *Yasna* 31, 8, «ca tatăl lui Vohu Manah... ca adevăratul creator al lui Asa»); precum şi pasaje în care am putea aştepta o distincţie (ca atunci, de pildă, când cele două nume nu au aceaşi funcţie gramaticală, nefiind la acelaşi caz) şi unde totuşi nu apare nici una.
2. Această tendinţă într-un fel moştenită n-a putut fi decât consolidată de reforma lui Zoroastru: nu numai cele două prime Entităţi, ci şi celelalte au fost în mod uniform orientate conform spiritului unitar, exigent al reformei, subordonate unor obiective teologice şi morale, cumva înhămate la carul de triumf al Marelui Zeu şi invitate să-1 tragă în aceeaşi direcţie, j fără fantezie individuală[2].
Cei doi zei funcţionali cărora această disciplinare trebuia să le impună corecţiunile cele mai importante erau în mod necesar cel al celei de a doua funcţiuni, *Indra, şi — în cadrul primei funcţiuni — *Varuna[3]. Zeul I războinic şi a sa Männerbund cerească — zeii vedici Marut — erau prin j esenţa lor înzestraţi cu o libertate şi îşi săvârşeau isprăvile printr-o capacitate de violenţă incompatibile cu o religie riguros omogenă, cu serviciul unui Zeu purtător al unui adevăr şi al unor reguli de conduită universal valabile. Prin urmare îl vedem pe ambiguul **k$atra* indo-iranian producând în locul lui Indra o Entitate care ocupă de bună seamă rangul indienilor, *kşatriya,* dar în cazul căreia accentul a fost mutat de pe mijloacele violentei ale puterii asupra puterii însăşi, asupra împărăţiei. în paralel, ceea ce «jumă-J tatea *Varuna» a Suveranităţii avea ca elemente violente, surprinzătoare^
[1] Vezi mai înainte, p. 61.
[2] Vezi mai înainte, p. 49-50.
[3] «Les archanges de Zoroastre et Ies rois romains de Cice"ron, retouches homologues de < traditions paralleles» (1950), reluat în *IR.,* p. 193-207.
teribile, fulgerele pedepsitoare ale răului sau ale nemăsurii care par uneori că străbat acţiunea lui dreaptă însă neînduplecată, toate acestea nu aveau nici ele loc în statul major al unui Ahura Mazdă provenit, e drept, tocmai din această zonă a ideologiei, însă complet transfigurat, şi, prin însăşi elevaţia lui, dispensat să recurgă la aceste procedee contestabile[1].
Astfel că prima impresie, chiar mai mult decât în RgVeda, este aceea a unei echivalenţe totale între primele două Entităţi. Henrik S. Nyberg, în ciuda faptului că el este cel care a dus analiza cel mai departe, se resemna să scrie, acum patruzeci de ani[2]: «Aăa [...] este întru totul paralel cu Vohu Manah; el ocupă aceeaşi poziţie în lumea cerească şi figurează în aceleaşi grupări [...]. Dacă studiem formulele referitoare la Asa şi combinaţiile în care intră el, regăsim punct cu punct reprezentările care se formează în jurul lui Vohu Manah.» Impresia nu este falsă, este doar excesivă. Cum am procedat şi în cazul Mitra-Varuna[3], trebuie să căutăm, oricât ar fi ele de rare, cazurile în care poetul Gâthelor a avut nu doar grija de a le arăta pe primele două Entităţi angajate în acelaşi fel de acţiune, ci şi pe aceea de a repartiza între ele modurile şi mijloacele acţiunii.
3. Aici ne lovim de o dificultate proprie Gâthelor. Sensul obscur al unor cuvinte, singularităţile sintaxei şi ale stilului, intenţia vădită de a nu face ca gândul să fie transparent fac ca, într-un foarte mare număr de cazuri, interpretarea şi chiar construcţia frazelor să rămână incerte. Dl Ilya Gershevitch abia dacă exagerează când scrie: «Out of the 238 surviving Gâthic stanzas scarcely less than 100 are partly or completely incompre-hensible». Prin urmare noi trebuie să căutăm în masa acestor texte dacă există părţi în care opoziţia dintre Asa şi Vohu Manah nu se exprimă doar într-o strofă sau într-o frază luate izolat, ci într-o dezvoltare mai lungă, logic organizată, în care fiecare dintre termeni joacă un rol diferenţial. Avem norocul să dispunem de două ansambluri de felul acesta.

J. Kellens, «Prestige et satisfaction dans l'Avesta», *MiinchenerStudien zurSprachwissenschaft* [32'] 1964, p. 87-101.
[2] *Die Rcligionen des alten Iran,* 1938, p. 131-132.
[3] Vezi mai înainte, p. 56-57.

4. *Yasna 44: Asa şi cosmosul, Vohu Manah şi pământul*

Cititorul îşi aminteşte că una dintre expresiile antitezei dintre Varuna şi Mitra este aceea că cel dintâi arată mai multă afinitate pentru nemărginitul cosmos, cel de al doilea pentru lumea «noastră», uneori cu precizarea că numele lui Varuna evocă cerul, cel al lui Mitra — pământul[1]. Astfel, de pildă, *în RV. 4,3,5:*

O, Agni, oare cum vei duce tu această plângere (împotriva noastră) lui Varuna, cum o vei duce în Cer? Care ne este vina? Cum îi vei vorbi tu (despre aceasta) mărinimosului Mitra, Pământului? Ce (îi vei spune tu) lui Aryaman, lui Bhaga?

Cu o mişcare retorică de acelaşi gen — două întrebări simetrice — aceeaşi distribuţie se regăseşte în *Yasna* 44[2]. Această Gâthâ este un lung şir de întrebări adresate lui Ahura Mazdă, întrebări presante, privind îndeosebi originea şi mecanismul lucrurilor. Fiecare strofă începe cu un vers refren: „Iată ce te întreb, răspunde-mi cu adevărat, o, Ahura!» — veche formă poetică a cărei concordanţă cu cea din *Alvlssmâl* scandinave a fost observată de dl Schwyzer.

Strofa 1 este o simplă introducere (în care Asa şi Vohu Manah sunt singurii dintre toate Entităţile care figurează, însă doar coordonaţi, fără vreo] nuanţă diferenţială). Strofa care urmează pune o primă întrebare obscură, care pare cu totul metafizică, asupra felului în care este răsplătită viaţa cea mai frumoasă. Urmează două strofe foarte limpezi cu privire la cosmogonie şi al căror paralelism este evident.

Iată ce te întreb, răspunde-mi cu adevărat, o, Ahura: cine oare a fost prin zămislire tatăl dintâi al lui Asa? Cine deci a creat drumul soarelui şi al stelelor *(kasnâ xvSng strSmcâ dăt advânSm)7Vnn* puterea cui creşte şi apoi descreşte luna *(kSyă mâ uxsyeitinarsfsait! dwaţ)?* Acestea sunt, o, Mazda, lucrurile pe care doresc să le ştiu, precum şi altele. I

(Această strofă a servit, şi pe bună dreptate, la a stabili că Asa, în Gâthe, nu patronează doar ordinea morală, ci că păstrează măcar urme din acea i

[1] Vezi mai înainte, p. 71-73. Repet că nu este vorba decât despre texte care urmăresc să-1 opună j pe Mitra lui Varuna; celelalte, cu un prilej sau altul, le atribuie în comun, sau fie unuia, fie celuilalt! când este numit singur, amândoi termenii contrastului.
[2] *NA.*, p. 116-124.

ordine cosmică ce este unul dintre marile domenii ale omonimului său vedic *ftâ.)*

Iată ce te întreb, răspunde-mi, o, Ahura: cine a aşezat pământul sub nori *(kasnâ dsrată za,mca ada nabăsca),* în aşa fel încât el să nu cadă? Cine (a creat) apele şi plantele *(apo urvarâscă)?* Cine a legat iuţeala de vânt şi de nori *(kasnâ vătăi dvanmaibyască yaogoţ* ăsu)?Cine oare, o, Mazdă, (a fost) creatorul lui Vohu Manah?

în strofa 5, în care nici o Entitate nu mai este menţionată, poetul întreabă cine este autorul luminii şi al întunericului (cu urmările lor fireşti, somnul şi veghea) şi al orelor zilei. Strofa 6, mobilizând primele patru Entităţi, caută să afle despre obârşia Vacii, atât de importantă în sistemul lumii zoroas-triene . Strofa 7 întreabă care este originea unei virtuţi: pietatea filială.

Se înţeleg uşor locul, solidaritatea şi, de asemenea, nuanţa specială a strofelor 3 şi 4. Ele se referă, şi una şi cealaltă, la decorul, la cadrul general al lumii şi precedă în chip firesc strofa 5 care se referă la iluminarea acestui decor, precum şi strofele care urmează referitoare la drama multiformă, cosmică sau morală, care se joacă în el. Ele împart însă acest decor în două. Strofa 3 nu reţine, prin raport la noi, decât decorul cel mai îndepărtat, astronomic, al lumii: soarele, stelele, luna şi fazele ei. Strofa 4, dimpotrivă, nu reţine, prin raport la noi, decât decorul cel mai apropiat: pământul cu apa şi cu plantele; atmosfera de jos, cu vânturile şi cu norii *(nabah* este cerul conceput ca văzduh atmosferic, prin opoziţie cu cerul-boltă, cu tăriile cerului, *asman).* Astfel lumea este cu adevărat împărţită, prin raport la om, în două domenii: de o parte marile mecanisme din înaltul cerului şi, de cealaltă, elementele familiare care înconjoară şi susţin vieţile noastre.

Ei bine, aceste două strofe, atât de solidare şi totuşi opuse, conţin fiecare câte un nume de Entitate care nu poate fi decât în armonie cu conţinuturile lor respective şi care, nu încape îndoială, exprimă aceste conţinuturi într-un alt limbaj. în strofa 3, referitoare la adâncimile firmamentului, citim: «cine oare a fost prin zămislire tatăl dintâi al lui Asa?» şi, în strofa 4, referitoare la peisajul «nostru» terestru, citim: «cine oare a fost creatorul lui Vohu Manah?» Aceste două întrebări, ca şi strofele în care ele figurează şi pe care le rezumă, sunt paralele, îşi corespund, cum poate sta dovadă, dacă ar mai fi nevoie, un alt pasaj din Gâthe *(Y.* 31, 8), care, întrebuinţând aceleaşi cuvinte, «tată», «creator», dar inversându-le folosirea, îl califică P[e] Ahura drept «tată al lui Vohu Manah» şi drept «adevărat creator al lui

Aăa». Concluzia se impune de la sine: poetul *Yasnei* 44 îl simţea pe AsaJ «Ordinea», ca fiind legat de ţinuturile şi de fenomenele cosmice cele mai! puţin apropiate de om, iar pe Vohu Manah «Gândul Bun», dimpotrivă,! ca fiind legat de ţinuturile, de elementele şi de fenomenele mai apropiate} de om; regăsim exact formula pe care o sugerează faptele vedice pent opoziţia cea mai generală dintre Varuna şi Mitra.

5. *Yasna 29: As a şi Vohu Manah în faţa tânguirii Sufletului Boulv*

însă diferenţa nu constă numai în mai marea sau mai mica apropiere] în spaţiu raportată la om: grija lui Vohu Manah se îndreaptă către om csf atare, precum şi spre creaturile care îi sunt de folos, îndeosebi spre turmele j sale, mai ales când omul şi turmele se află în restrişte; Asa este prea departe, greu accesibil. *Yasna* 29, care utilizează neîndoielnic o materie deja indoi iraniană[1], Meillet a ales-o pentru a ilustra teoria potrivit căreia strofele din Gâthe presupun, în intervalurile dintre ele, o dezvoltare de legătură, un ţesutj conjunctiv care a dispărut, desigur pentru că tradiţia nu-i fixa decâj trăsăturile generale, iar recitatorii le aranjau fiecare în felul său, în proză. într-adevăr, în acest poem, ca şi în altele, suita de idei este adesea abrupt» personajele care se consideră că trebuie să pronunţe cutare strofă sau cutară fragment de strofă nu sunt întotdeauna desemnate, iar ipoteza unei proze mobile în care s-ar scălda aceste versuri fixe ar avea avantajul de a permite — nu fără o anume doză de arbitrar — desluşirea obscurităţilor. în orice caz, direcţia, progresul gândului, înlănţuirea scenelor din *Yasna* 29 se pot satisfăcător determina. în schimb, se va nota că, în afară de ultimele două strofe (10 şi 11), în care este vorba atât de Asa şi de Vohu Manah cât şi dd Xsa6ra — strofe despre care s-a bănuit, fără motiv, că ar fi adăugate —I poemul nu menţionează, ca Entităţi, decât pe Asa (str. 2,3,6,7) şi pe VohW Manah (str. 7).

[1] «A propos de la Plainte de l'Ame du Boeuf *(Yasna* 29)», *Ac. Roy. de Belgique, Bull. CI. LettreA el Se. Mor. ct Polit., 9 serie,* 51,1965, p. 23-51. Bruce Lincoln, / *of. I.-E. Studies,* 3,1975, p. 337-361 forţând sensul mai multor cuvinte, neglijându-le pe altele, vede aici ilustrarea unei lupte dintre preoM şi războinicii indo-iranieni.

I. Scena I (strofele 1-4)

Drama începe cu tânguirea Sufletului Boului, tânguire adresată unor personaje neprecizate: «Pentru cine m-aţi plăsmuit? Cine m-a alcătuit? Furia, violenţa, brutalitatea, tirania mă asupresc [textual: m-au pus în lanţuri]. Nu am alt păstor decât pe voi, faceţi-mi aşadar rost de păşuni bune.» Vine apoi strofa 2:

Atunci Făuritorul Boului (personaj misterios, care mai apare încă de două ori în Gâthe şi care este de bună seamă un creator auxiliar, agent al adevăratului creator) 1-a întrebat pe Asa: «Cum îţi este ţie, pentru bou, un *ratu* (geniu protector, judecător ceresc) [adică, desigur: Ce geniu protector ai prevăzut tu pentru bou în ordinea lumii], pentru ca voi, proprietarii, să-i daţi, pe lângă păşune, grija plină de râvnă care se cuvine unui bou? Pe cine l-aţi numit drept stăpân *(ahura)* care să pună pe fugă mânia împreună cu cei răi?»

Răspunsul este cuprins în strofele 3 şi 4. El pare să fie dat de toate Entităţile împreună, Asa singur fiind mereu scos în evidenţă («după Asa», sau «cu Asa», sau «ca fiind Asa»). Dacă răspunsul acesta este deosebit de obscur în partea sa de mijloc, începutul şi sfârşitul, limpezi, sunt de ajuns pentru a articula drama: 1) nu, nimeni nu a fost avut în vedere pentru acest rol de ocrotitor *(sarsjan* are acest sens, orice ar spune Humbach) al boului; 2) cei ce se plâng trebuie să i se adreseze, trecând peste Entităţi, lui Ahura Mazdă însuşi: el ştie totul, trecutul, viitorul, şi el este acela care hotărăşte.

II. Scena II (strofele 5-7)

Sufletul Boului, care de aici încolo îşi spune «sufletul meu» şi se asociază Sufletului Vacii-Mame *(mS urvă gSuscă azyă),* i se adresează prin urmare lui Ahura Mazdă şi dă întâietate în ruga sa crescătorului de vite, solidar cu cirezile şi victimă a aceloraşi împilări (str. 5):

Cu mâinile întinse noi îl rugăm pe Ahura, noi doi, sufletul meu şi acela al Vacii-Mame, pentru ca Mazdă să simtă îndemnul de a porunci să nu mai fie vătămări pentru omul de treabă, pentru crescător, în mijlocul răilor ce-1 înconjoară.

Răspunsul Zeului (str. 6-7) este sever. Glosat, el înseamnă aceasta: după cum ne-a fost spus sub acoperirea numelui lui Asa, boul n-a fost avut [ln Ve]dere în Ordine *(asăţeit hacă)* ca fiind o persoană, ca

având drepturi;
el

are nici stăpân *(ahu),* nici ocrotitor *(ratu)* mai presus de fire; el a

fost creat doar legat de om, nu de acelaşi rang cu omul, ci pentru el, pentru «păstor şi pentru omul păşunilor» *(fsuyantaecă văstryăică,* adică, sub numele canonic pe care îl vor purta în Avesta postgâthică reprezentanţii celei de a treia funcţiuni sociale), de altfel cu schimb regulat de servicii de bunăstarea boului având grijă [...?...], iar oamenii săturându-se de lapte
iată ceea ce Ahura Mazdâ, cel sfânt, a făurit prin hotărârea sa, în înţelegere cu Asa
Astfel, în primele două scene — două treimi din poem —, în care se e» primă, apoi se limitează răspunsul negativ al lumii de dincolo, singurul în evidenţă, singurul numit dintre Entităţi este Asa, dar este numit de patru ori
III. Scena HI (ultimul vers al strofei 7, strofele 8 şi 9) începe cu întrebare a Sufletului Boului
kas te vohu manahhâ y5i dâyâl Ssăvă marstaeibyo. Pe cine ai tu, cu (sau: prin; sau: ca fiind) Vohu Manah, care să poată să ne îngrijească pe noi doi [adică pe Vaca-Mamă şi pe mine] pentru oameni?
Deşi aşa s-ar părea, dezvoltarea nu bate pasul pe loc, şi tocmai aici apare din plin diferenţa de roluri, de jurisdicţii, între cele două Entităţi, Asa şi Vohu Manah, Ordinea şi Gândul Bun. Informat din strofele precedenta Sufletul Boului nu se înşală: dacă, din punctul de vedere al Ordinii generaM a lumii, boul nu este decât un instrument pus la îndemâna omului, un alt auxiliar sau un alt aspect al lui Ahura Mazdâ, Gândul Bun, este fundamental orientat înspre om pentru a-1 predispune la bine şi a-1 îndepăra de rău. Prin urmare, Sufletul Boului, punând din nou întrebarea, s| subordonează oamenilor şi se referă la Vohu Manah.
Şi iată răspunsul, rostit mai probabil de Vohu Manah decât de Ahurj Mazdâ (strofa 8):
Nu-l cunosc decât pe acesta, pe Zara8ustra Spitama, singurul care a auzi învăţăturile noastre. El este cel care vrea să facă auzite cânturile noastre de laud! înălţate lui Mazdâ, precum şi pe cele ale lui ASa. Trebuie să-i dăruim dulceatt cuvântului.
Aici drama ia ton de comedie. Cel care întrebase este dezamăgit: el aştepta un ocrotitor puternic din lumea cealaltă şi i se vorbeşte despre iii om, al cărui singur avantaj este că a auzit învăţăturile lui Mazdă şi al Entităţilor. Şi dă glas dezamăgirii sale (str. 9):

Şi atunci Sufletul Boului gemu: «Şi iată că trebuie să mă mulţumesc, ca proteguitor, cu vorba neputincioasă a unui om fără vlagă, eu, care doresc un stăpân puternic! Va exista vreodată cel care să-1 ajute cu mâinile sale?»
IV. Epilog (str. 10-11)
Ultimul vers de mai înainte, apel dezamăgit la forţa lumească, fizică, singura care ar face eficace protecţia verbală a lui Zoroastru, este urmat de două strofe obscure. Cel care vorbeşte în ele este poate profetul care precizează mai ales apelul precedent, desemnând puterea lumească necesară pentru a da valoare propovăduirii sale: *Xsadra,* materia însăşi şi numele Entităţii celei de a doua funcţiuni.
Lăsând la o parte obscurităţile de amănunt, intriga este, nu încape îndoială, aceasta. Scena I: Sufletul Boului se plânge de soarta sa (str.l); Făuritorul Boului îl întreabă pe Asa ce anume spirit protector propriu Boului a fost prevăzut în ordinea generală a lumii (str. 2); răspunsul vine brutal, negativ: nici un spirit protector n-a fost prevăzut în planul lui Asa (str. 3) şi, pentru a afla mai multe, Sufletul Boului jeste trimis chiar la Ahura Mazdă (str. 4). — Scena II: Sufletul Boului îi cere lui Ahura Mazdă să i se facă dreptate (str. 5), ceea ce confirmă răspunsul negativ precedent, dar, pe deasupra, îl şi explică; dacă, în planul lui Asa nu există un spirit protector anume pentru Bou este pentru că Boul nu-şi are scopul în sine, a fost creat pentru păstorul-agricultor, pentru omul din categoria a treia (str. 6). — Scena HI: Sufletul Boului îşi modifică întrebarea în funcţie de informaţia de preţ pe care tocmai o căpătase şi îl întreabă pe Ahura Mazdâ (sfârşitul str. 7): «Din această nouă perspectivă, în interesul oamenilor pentru care am fost făcut *(marataeibyo,* dativ de interes), pe cine ai (prevăzut) să aibă grijă de noi, de Vacă şi de mine?» Doar că, în această a doua formă a întrebării, el adaugă: «Pe cine ai (prevăzut) cu (sau: «prin»; sau «ca fiind») Vohu Manah?...» Şi, după cum observă cu finețe Nyberg *(Die Religionen* <fes *alten Iran,* p. 102), «die Darstellung gleitet dann in unsere irdische Welt iiber», de acum înainte acţiunea se petrece în lumea noastră omenească, în junii lui Zoroastru.
întreg acest scenariu distinge aşadar, printre marii auxiliari ai creaţiei [Ul] Ahura Mazdâ, pe de o parte pe Asa — cel răspunzător cu ordinea

generală, Entitatea care a dat câte un geniu protector sau câte un judecai ceresc fiecărei fiinţe (sau clase de fiinţe) autonome, nu însă şi fiinţei* subordonate —, pe de altă parte pe Vohu Manah, însărcinat în special ci ceea ce, în cadrul creaţiei, îl priveşte şi îl slujeşte pe om. Din câte spun< ASa, Boul nu are *ratu* pentru că el este menit omului; dar, din câte spune Vohu Manah, şi tocmai pentru că este menit omului, el are aici, în lumea noastră, pe cineva care are grijă de el, şi anume pe Zoroastru. Această: distincţie se împacă uşor cu cea din *Yasna* 44,3-4: Asa şi Vohu Manah se opun aici cum se opune nivelul divin în ansamblul său faţă de partea providenţei divine orientată spre om, depusă în om; avem mereu de-a face, altfel nuanţată, cu opoziţia: «cealaltă lume» ~ «lumea aceasta».
Aceste două mari compoziţii, una logică, cealaltă dramatică, sunt îndeajuns, prin concordanţa dintre ele, să stabilească teza: în prima, A§a şn Vohu Manah sunt incluşi în două contexte, de altfel clare, ale căror ele-J mente se opun, toate, termen cu termen; într-a doua, ceea ce instituie distincţia dintre scene şi susţine intriga sunt vocaţiile opuse ale lui Asa şi Vohu Manah. Trebuie să adăugăm că nici o altă Gâthâ, printre puţinele care au o compoziţie atât de strictă, nu dezminte, prin planul sau prin acţiunea ei| datele de mai sus.

6. *Prelungiri*

.

în ce măsură restul dosarului, adică examinarea relaţiilor adesea incerte dintre Asa şi Vohu Manah în cuprinsul unei fraze gâthice, confirmă sau infirmă ceea ce am aflat până acum? Putem rezuma situaţia spunând că nia un pasaj nu infirmă şi că un anume număr de pasaje, îndeajuns de clara par să confirme. Iată cazurile cele mai limpezi, adică negrevate de problem! de construcţie gramaticală.

1. în relaţiile dintre Zeu şi oameni Vohu Manah patronează ceea fl se petrece în sufletul omului, strădania sa pioasă. Asa exprimă fie obiecţii transcendent al acestui efort (tip a), fie planul general al lumii la a căni realizare efortul acesta este de ajutor (tip *b).*

132

a) *Y.* 28,4: «Eu, care m-am străduit ca sufletul, împreună cu *(haOră)* Vohu Manah, să fie treaz şi care ştiu cum răsplăteşte faptele Mazdă Ahura, vreau să-i învăţ pe oameni, atâta cât pot şi cât sunt în stare, cum să-1 caute pe A5a.»
Y. 31,4: «Dacă trebuie să-i invocăm pe Asa, Mazdă şi pe ceilalţi Ahura şi Asi (Retribuţia-recompensă), Ârmaiti, caut pentru mine, prin preabunul Manah, XsaEtra plin de putere prin creşterea căruia bine ar fi s-o biruim pe druj!».

Aşadar omul pios, căutând (radicalul *is-)* să facă progrese religioase, se simte asistat sau inspirat de Vohu Manah, în vreme ce Asa se află în transcendenţă, împreună cu Ahura Mazdă şi ansamblul Puterilor. Şi căutarea îşi atinge ţelul:

Y. 51,16: «Kavi Vîătăspa a ajuns... pe căile lui Vohu Manah la doctrina pe care binefăcătorul *(sporita)* Mazdă Ahura... a conceput-o prin (sau: cu; sau: ca fiind) Asa.»

b) Y. 46,7: «Pe cine ai hotărât, o, Mazdă, drept ocrotitor al unui om ca mine, să mă apere dacă omul cel rău ar încerca să mă prindă ca să mă vătăme — pe cine altul decât Focul tău şi pe Manah, prin faptele cărora Asa este hrănit?...»

2. Tot în cadrul relaţiilor religioase Vohu Manah mai este asociat cu efortul sau cu atitudinea religioasă a omului (pietate, virtute); Asa exprimă originea sau mijlocul, exterioare omului, ale darurilor (a) sau ale învăţăturii *(b)* Zeului.

a) *Y.* 28.7: «Dă, o, Asa, această retribuţie: succesele *(ăyaptă)* lui Vohu Manah... o, Mazdă.»
Y. 43,2: «De-ar fi să primim... o, Mazdă, minunile (sau: bucuriile?) lui Vohu Manah pe care tu le vei da prin (sau: cu; sau: ca fiind) Asa.»

b) Y. 46. 2: «(O, Mazdă)... învaţă-ne prin (sau: cu; sau: ca fiind) Asa, cum să-1 avem pe Vohu Manah»
Y. 34,12: «(O^Mazdă)... învaţă-ne prin (sau: cu; sau: ca fiind) Asa căile bune ale lui Vohu Manah.»

încă din 1938 Henrik S. Nyberg, din 1945 Geo Widengren, fără să cunoască vederile mele, pe care le-am schiţat în 1945, şi fără să ia ti considerare solidaritatea primelor două Entităţi, stabiliseră pe baza unor texte gâthice, confirmate de texte pehlevi, solicitudinea deosebită a lui [v]ohu Manah faţă de om. Widengren a insistat asupra «the intimate [c]onnexion between Vohu Manah and man[1]». «In Denkart, spune el, as well

The Great Vohu-Manah and the Apostle ofGod, Uppsala Universitets Ârsskrift, 1945,5, **p.** 46-62.

133

as in other books, there is often the question of „the visiting *(mehmânih)* of Vohu Manah in the soul or in the life-principle[1]"». Widengren apropie de aceste texte formule gâthice în care se exprimă deja dorinţa de a-1 vedea pe Vohu Manah «venind la noi». Astfel, de pildă:

Y. 44,1: «Iată ce îţi cer, Ahura...: ca prin (sau: cu; sau: ca fiind) Asa, el [= un înţelept ca tine] să ne dea ajutorul său prietenesc, venind la noi prin Vohu Manah.»

Y. 43,7: «Sfântul, am ştiut că tu eşti Sfântul, Ahura Mazdâ, atunci când el s-a pus la îndemâna mea cu Vohu Mahah şi m-a cerut pe mine.»

«Of still greater interest, mai spune Widengren[2], for the discussion of how far back in Iranian times the idea of Vohu Manah's dwelling in the heart of man is to be dated, are some expressions where the text speaks of a *vinărisn,* an „arranging" or an „establishing" of Vohu Manah.» De exemplu, în Denkart, *utas patis vinărisn i Vohuman aSak xrat* andar| *martom,* «and when thereby the arranging of Vohu Manah (is established),] the wisdom is inside man».

Din această familiaritate cu omul rezultă fără îndoială intervenţia' binevoitoare a lui Vohu Manah după moarte: el este, şi nu Asa, cel care ia în grija lui sufletul omului drept *(Videvdăt* 19, 31-32)[3]:

Vohu Manah rose from the golden throne, Vohu Manah spoke: «When have you come hither, you righteous man, from the perishable world to the imperishable world?» And content he conducts the soul of the righteous man *(asaonajn urvăno)* to Ahuraj Mazdâ, to the Amasa Spsnta, to the golden throne.

în *Katrak Lectwes* (1956) Jacques Duchesne-Guillemin a adăugaţi câteva remarci importante, în care sintaxa lămureşte teologia[4]:

Other differences still are discernible:

a man's Vohu Manah is on a level with his deeds and words, *Y.* 33,14. Therej is no mention of a «man's A§a»;

with *Syaodana* «deeds» (or with *uxda),* Vohu Manah is in the genitive (so ia Ârmaiti), whereas Asa is in the instrumental;

[1] *Op. cit.,* p. 47, n. 1, Widengren aminteşte faptul că vedicul *âsu* este «a designation of a soul principie» (E. Arbman, H. Oldenberg) şi adaugă: «We should observe that just as in Iran *manah* **and]** *ahv* are mentioned toghether, so in India *mânas* and *ăsu* are often taken as the two main soul principlesJfl

[2] /b«/.,p.48.

[3] /bK/.,p.54-55.

[4] *The Western Response to Zoroaster,* 1958, p. 49-50.

aSăt (ablative) appears ten times (with or without the preposition *hacă),* whereas we have only one occurence of *akăl manahho* (*Y.* 47, 5), *vanhăus manahho* (50,1), *mainyăus vahiStăţ* (33,6), *xsaOrăl*(32,2).

AII this confirmes Asa's relative remoteness as compared with Vohu Manah's proximity to man.

Această relativă distanţare a lui Asa, tendinţa lui de a se confunda cu marile mecanisme ale operei sau ale legii lui Mazdă are drept urmare faptul că, potrivit remarcii lui Emile Benveniste[1], Gâthele îl prezintă adesea ca o noţiune pasivă, mai mult «funcţionând» decât «fiind activă». Pe de altă parte aspectele violente ale lui *Varuna, cum era de aşteptat, se manifestă în Asa depersonalizate: maximum pe care l-am putut vedea în treacăt, în două texte, este că răul trebuie să fie «dat pe mâinile lui Asa», în timp ce Vohu Manah se mulţumeşte să-i răsplătească pe cei care se ocupă cu această salubră operaţie *(yoi asăi dadan zastayo drujim, Y.* 30, 8). Dar nu există «lanţuri ale lui Asa», nici capturări subite. Asa însuşi se comportă ca un bun mazdeian, asemeni Dumnezeului lui Bossuet care nu-i pedepsea pe răzvrătiţii protestanţi decât prin «variaţii» ale bisericilor lor — e drept, dacă suntem dispuşi să uităm dragonadele[2] *(Y,* 44,14):

Iată ce îţi cer, Doamne — şi rogu-te mult să-mi răspunzi — (cum) voi da răul pe mâinile lui Asa, pentru ca el să-1 doboare potrivit formulelor învăţăturii tale *(Owabyă maBrăis sănghahyâ),* pentru ca el să stârnească o mare dezbinare *(sinam)* între cei răi, o, Mazdâ, orbire şi uri *(dvafSSng... astască)?*

Asa îşi păstrează totuşi întreaga importanţă. Tot aşa cum poeţii îl menţionează mai des pe Varuna decât pe Mitra, la fel Asa apare, cum am văzut, de trei ori mai des decât Vohu Manah (30 faţă de 11 atestări) în poziţie solitară şi de patru ori mai des însoţi de o Entitate sau de mai multe (16 faţă de 4). Acest raport de frecvenţe este în contradicţie cu numărul de ordine al lui Vohu Manah (1) şi cu cel al lui Asa (2) în enumerarea canonică [a] Entităţilor, în timp ce toate celelalte se conformează, în tabloul frecven-

[1] *Les infwitifs avestiques,* 1935, p. 78-79. Expresia «noţiune pasivă» nu este fericită şi **a** fost uneori greşit înţeleasă (de ex. de Lentz); poate «forţă indiferentă» ar fi mai potrivit.

[2] *Dragonadele* erau, în timpul lui Ludovic al XlV-lea al Franţei, un tip de persecuţie religioasă folosit ca mijloc de convertire forţată a protestanţilor, cărora li se impunea obligaţia de a-i găzdui pe [dr]agonii regali (1681-1698) (n. tr.).

ţelor, rangului lor. Această anomalie, pe care nimic n-o justifică direct, se explică prin situaţia din India, care rezultă dintr-o convenţie pur lingvistică, de natură prozodică: în compusele cumulative de tipul *mitrâvârună,* aşa! cum a amintit în mai multe rânduri Duchesne-Guillemin întemeindu-se pej o regulă a lui Wackernagel, cuvântul mai scurt îl precedă în mod obligatoriu pe cel mai lung[1]. Situaţia trebuie să fi fost aceeaşi încă în indo-iraniană şi, când teologii reformatori din Chorasmia au înlocuit numele tradiţionale ale zeilor cu abstracţii personificate şi clasificate, n-au socotit că trebuie să] corecteze o ordine care totuşi, neavând aplicare decât în cadrul cuvintelor compuse, nu mai avea raţiunea ei fonetică de a exista. Şi astfel substitutul; lui *Mitra a continuat să-1 preceadă pe cel al lui *

Varuna.
Una dintre noutăţile structurii zoroastriene este dezvoltarea laterală care a ataşat câte un «element» material fiecăreia dintre Entităţi; «zoroastriene», pentru că cercetătorii sunt în general de acord, potrivit unor indicii suficiend de limpezi, că această dezvoltare se produsese deja la data redactării Gâthelor, deşi nu este nici ea mai sistematic expusă în ele decât însăşi ierarhia Entităţilor. Elementele asociate în pereche cu ultimele patru Entităţii (metale — în special arme —, pământ, apă, plante) nu suscită nici o difi-; cultate: situarea lor pe aceste trepte ale ierarhiei este firească (a doua] funcţiune; trei aspecte, unul general, celelalte mai specializate, ale celei da a treia). Dimpotrivă, punerea focului în relaţie cu Asa şi a bovinelor cu] Vohu Manah, fără să fie surprinzătoare, reclamă câteva observaţii. Nu vorbesc de speculaţiile, alimentate de teoria lui Heinrich Lliders, care, în India, pretind să facă din apă domeniul propriu al lui Varuna şi din foc cel al lui Mitra: nici o strofă nu sugerează o asemenea repartizare. Apa în masă şi în rezervă, apa atmosferică îi aparţin într-adevăr de preferinţă lui Varuna, dar ploaia este mai curând a lui Mitra. Cât despre foc, el nJ este în chip cert proprietatea lui Mitra: Agni, un zeu, este prea evaziv, prea multiform ca să i se poată atribui o asemenea specializare, iar focul material, «element», este tot atât de bine clasat, în funcţie de aspectele sala şi de împrejurări, în una şi în cealaltă jumătate a primei funcţiuni[2]. în mod! analog focul putea fi atribuit uneia şi celeilalte dintre Entităţile substituit^

celor doi mari zei suverani. în fapt însă el a fost atribuit substitutului lui * Varuna. Poate alegerea a fost determinată de condiţii specifice Iranului, unde focul a primit roluri atât de importante încât numele mazdeenilor a fost uneori glosat de către vecinii lor ca «închinători ai focului».
De asemenea, este posibil ca o trăsătură specific iraniană, prezoroas-triană, să fie cauza pentru care i s-a dat lui Vohu Manah patronajul vitelor mari. într-adevăr, dacă, încă din RgVeda, vaca, un element esenţial atât al economiei cât şi al cultului, foarte căutată ca proprietate şi ca pradă, loc geometric al unor bogate simbolisme, se bucura de o preţuire deosebită, dovezile propuse ale unei legături speciale între vacă şi Mitra nu sunt foarte solide. Cea mai bună dintre ele este că, în mixtura soma-lapte, laptele — adeseori numit «vacă» în imnuri — este cel mitrian, iar soma e varuniană. Totuşi nu trebuie să uităm că, atunci când laptele este considerat singur, fără element de contrast, el intră sub patronajul comun al lui Varuna şi al lui Mitra. Un alt motiv, asupra căruia s-a insistat excesiv şi care a fost chiar pus în legătură cu taurobolul mithriac, este acela că, atunci când Mitra, după ce nu s-a arătat dispus să ia parte la sacrificiul animal, sfârşeşte prin a ceda, animalul-victimă îi face reproşuri: «Mitra» nu este el oare «prietenul»? Or, protestul acesta face aluzie nu la o relaţie specială a zeului cu vitele, ci la o calitate mai generală a zeului, blândeţea sa. La iranieni în schimb Mi8ra a păstrat, în echilibrul său reformat, un epitet revelator, «Mi6ra-cel-cu-păşuni-de-vite», de bună seamă un epitet străvechi, folosit o dată în vedică, însă vorbind despre zeul Soma şi într-un context care nu este mitrian. Este deci probabil că, înainte de Zoroastru, mai vechiul MiGra iranian îşi accentuase relaţia lui naturală cu un mijloc eminent atât al celei de a treia, cât şi al primei funcţiuni şi că acest Mi9ra a transmis-o, în distribuţia «elementelor», substitutului său Vohu Manah.
7. *Numele primilor doi Amssa Spsnta*

[1] Vezi, cel mai recent, *Zoroastre*, 1948, p. 89, n.
[2] Vezi mai înainte, p. 73-74.
Cât priveşte alegerea numelor primelor două Entităţi, câteva reflecţii [ne] vor ajuta să-i pătrundem intenţia.
In vedică, şi de bună seamă deja în indo-iraniană, *rtâ* — Ordinea [co]smică rituală, morală, socială — acoperă întregul câmp al celei dintâi

funcţiuni: toţi zeii acestui nivel, cu deosebire Mitra, precum şi Varuna, sunt prin excelenţă menţinători ai ordinii *rtâ,* pe care o poartă în ei, reprezentanţii celorlalte funcţiuni fiind auxiliarii lor[1]. Drept urmare, teologii reformatori ar fi putut, în principiu, să dea numele de Asa atât substitutului dat lui *Mitra cât şi substitutului dat lui * Varuna. în fapt, s-a observat de multă vreme că, în RgVeda, legătura dintre *rtâ* şi Varuna este, dacă nu mai strânsă, cel puţin mai accentuată. Dar mai ales celălalt concept utilizat, Manah, nu putea fi atribuit substitutului lui *Varuna. într-adevăr, dacă luăm j în considerare ansamblul numelor dat Entităţilor, Asa — Ordinea preabună (incluzând adevărul) — este

singurul care nu face în mod implicit referire la o activitate sau la o calitate umană sau măcar la care omul să poată avea parte; chiar în materie morală sau socială, şi cu atât mai mult în materie cosmică, *aSa,* ca şi *rtâ,* este un absolut care se impune; dimpotrivă, «Gândul cel bun», «Puterea dezirabilă», «Eficienta gândire pioasă», «Sănătatea»J «Viaţa» se aplică în mod necesar sau pot fi aplicate realităţilor omeneştii iar *manah* în special este, în sens propriu, un termen psihologic, aşa cumj în majoritatea sensurilor sale, vedicul *mânas* este fie spiritul, fie o activitate] intelectuală sau voluntară a spiritului. Această diferenţă este respectată îru traducerea greacă pe care *De Iside et Osiride* a lui Plutarh o preia de la] Theopomp: numai dX^Geia «adevăr» este obiectiv, absolut, independenfl de om, în comparaţie cu relativele şi omeneştile euvoia (Vohu Manah)! eiivonia (Xsa6ra), aocjna (Armaiti), TTXOÎÎTOC (Haurvatâţ),Tuv em TOÎCJ XctXoic TiSewv 8-nnioupyoc (Amaratăţ).

8. *Sraosa, Asi şi suveranii minori din RgVeda*

De vreme ce, cu îngrădirile impuse de liniile generale ale reformei! teoria primelor două entităţi se conformează celei a acelor doi mari za suverani pe care i-au înlocuit, este firesc să cercetăm dacă nu cumva alătua de aceste Entităţi şi în afara listei zeilor Amasa Spsnta n-au fost produşi şi altele, prin sublimarea «suveranilor minori» pe care îi mai cunoaşte Indii vedică, mai exact a lui Aryaman şi a lui Bhaga, cei doi auxiliari ai lui Mittl

[1] Vezi mai înainte, p. 59-61.

pentru că Varuna nu pare să fi avut, la acea dată veche, asemenea auxiliari[1]. Răspunsul este uşor de dat pe loc: dacă-1 lăsăm la o parte pe Spsnta Mainyu «Spiritul eficace», care, opus fiind lui Arira Mainyu (Ahriman), dar mai puţin viu decât el, reclamă o explicaţie diferită[2], teologia Gâthelor nu însufleţeşte decât două Entităţi, de altfel atât de apropiate de Amasa Spanta încât uneori prezenţa lor a fost folosită ca argument pentru a susţine că numărul acestora, mai apoi în mod canonic fixat la şase, era mai puţin strict limitat la epoca redactării poemelor: Sraosa — «Supunerea» (şi, în anumite situaţii, «Disciplina religioasă») — şi A§i — «Retribuţia» sau «Recompensa». Apropierea semantică a acestui de al doilea nume cu acela al vedicului Bhaga, «Soartă norocoasă, împărţire dreaptă», este evidentă şi este uşor de văzut că Sraosa deţine în societatea oamenilor mazdeeni un rol omolog celui al lui Aryaman în societatea oamenilor arya. Să verificăm însă mai întâi, printr-o observaţie externă, dacă aceste două Entităţi au o ■ strânsă afinitate cu Vohu Manah, precum şi cu Mi6ra şi, de asemenea una cu cealaltă, şi că, invers, nu au decât foarte puţine raporturi cu Aăa.

în Gâthe întâi, unde Sraosa este atestat de 7 ori şi Asi de 18 ori şi unde cele două cuvinte sunt folosite când ca substantive proprii, când personificate, şi anume Sraosa mai frecvent decât Asi.

Dintre cele 7 cazuri în care Sraosa apare, el este asociat de trei ori cu Asi: în afară de *Y.* 43,12 («înainte de a sosi Sraosa însoţit de Asi, cel cu mari bogăţii, *mazâsayă»)* sunt *Y.* 28,4 şi 5 şi *Y.* 33,13 şi 14, în care *asi* sau, la plural, *asls* ale actelor sunt menţionate într-o strofă şi Sraosa în strofa următoare, suita strofelor având valoare logică.

Dacă nu există exemplu gâthic clar al unei legături speciale între SraoSa Şi Vohu Manah, precum de altfel nici cu Asa[3], asocierea lui Asi (sau *aSi)* [c]u Vohu Manah este perceptibilă în 6 sau 7 pasaje:

28,7: «Dă, prin Asa, această răsplată *(aii):* reuşitele lui Vohu Manah (sau: ale gândului bun)»;

[1] Vezi mai înainte, p. 93-96 şi 109-110.

Las de o parte această problemă; esenţialul părerii mele a fost publicat în *Tarpeia,* 1947, P- 76-94.

. ' Ş' puţine exemple în afara Gâthelor: Y. 57, în traducerea fiecărei strofe (unde este numit *ratu* [Ul] Asa) şi strofa 17 (unde i se spune «paznic al lumii lui ASa»).

33,13: «Bunurile fără seamăn ale împărăţiei voastre *(xSadra),* care sunt răsplata *(ăăi)* lui Vohu Manah (sau: a gândului bun)».

Situaţia este de bună seamă aceeaşi în 31, 4; 43, 1; iar paralelismul celor două părţi (una cu Asi, cealaltă cu Vohu Manah) din 34,12, din 43,1 4 şi din 48,9 este o indicaţie în acelaşi,sens.

Invers, o asociere între Asa şi *asi* nu se întâlneşte — în afară de cazul special din 28, 7 — decât în 51,10 («îl chem la mine pe Asa pentru ca să aducă buna asi»).

Dacă, în Gâthe, gruparea ternară Vohu Manah, Sraosa, Asi nu este] decât virtuală, ea se actualizează în Avesta postgâthică, şi chiar în aceastăj ordine, care corespunde succesiunii vedice Mitra, Aryaman, Bhaga din JR Vi 2, 27,1 (cf. 4, 3, 5). Formula este până la urmă atât de bine statornicita încât *Dâtastăn-iDcnîk2>,* 13 va putea s-o «placheze» pe o altă triadă, uzuală dintodeauna, în care Vohuman este situat în gândire, Sros în cuvinte, Ardj (= avest. Asi) în acţiuni.

Cu Mi6ra reapărând în locul său prezoroastrian, adică în locul lui Vohii Manah, o triadă echivalentă se întâlneşte deja în *Yast* 17 (Yast-ul lui Asi)j 16, în care Asi este considerată sora lui Sraosa şi a lui Mî8ra, acesta dim urmă fiind însoţit de unul dintre auxiliarii săi credincioşi, Rasnu *M* Echitatea, Justiţia.

Două texte dintr-o Yasna postgâthică, 10,1 şi 60,4-5, îi asociază pa Sraosa şi pe Asi în nişte rugăciuni destinate să atragă binecuvântarea divini asupra caselor, cum fac anumite rugăciuni vedice în care sunt asociaţi Aryaman şi Bhaga, îndeosebi în imnuri nupţiale.

Se întâlnesc şi alte grupări, dar mereu înlăuntrul acestui personal mitriaM Credinţele şi riturile funerare îi reunesc pe Vohu Manah, Sraosa, MiOrJ Rasnu *(Dâtastăn-i Denik* 14, 1; 31,11). Mi9ra, Sraosa şi Rasnu, cei tra judecători de după moarte ai sufletului, sunt reuniţi în calendar (zilele a 15-1 a 16-a şi a 17-a) şi în nu puţine invocaţii *(Yasna* 65,12; 70,3; *Yast* 10,41 11, 16; 13, 85-86; 23, 6-7; *Brahman Yast* 3, 32; cf. *Dcnkart* 8, 44, l<i Sraosa şi Vohu Manah l-au ocrotit în chip miraculos pe Zoroastru în vrernJ persecuţiilor care au urmat naşterii sale *(Denkartl,* 3,17; *Zăt-spramm* 9-11); iar Vohu Manah, Mi8ra «şi ceilalţi Amssa Spanta», precum şi Sraol sunt cei care l-au ajutat să reformeze legile rele din Iran *(Denkart* 9,28, *M*

Acestea sunt indiciile convergente pe care le dau, din exterior, asocierile lui ASi şi ale lui Sraosa, fără ca vreun text să le contrazică[1].

9. De la Aryaman la Sraosa

Cât despre fond, Sraosa se manifestă ca un substitut zoroastrian al lui Aryaman prin următoarele trăsături:

1. Chiar dacă nu-1 putem urma pe de-a întregul pe H.S. Nyberg când vede în Sraosa personificarea comunităţii pioase, «die fromme Gemeinde»[2], el este în orice caz protectorul ei: transfer, normal din perspectiva unei reforme religioase în esenţa ei, în folosul Bisericii, adică a comunităţii credincioşilor, a ceea ce era rolul lui Aryaman faţă de comunitatea etnică (şi care subzistă în conceptul iranian de *airyaman).*

2. Există totuşi urme ale unei mai vechi relaţii a lui Sraosa cu arya ca atare. Zoroastrienii ştiau că strămoşii lor veniseră dintr-o ţară în care viaţa era frumoasă, numită, în *Videvdăt* 1,3, *Airyansm vaejah* (pehlevi *Erân* vei), nume pe care iimile Benveniste îl traduce prin «întinderea iraniană» şi care este desigur o idealizare a Chorasmiei[3]. *Menok-i xrat* 44,17-35 descrie acest ţinut — în ciuda celor zece luni de iarnă ale sale şi a două luni de vară cu totul relativă — ca pe un Eden unde oamenii nu au păcate, unde nu există boli, unde religia este un zoroastrism de dinaintea lui Zoroastru şi unde cei ce mor se duc de-a dreptul în paradis. în concluzie: «Maestrul lor spiritual este Gopatsah şi seniorul lor este Sros»: rege al patriei «iraniene» prin excelenţă, nimic nu i se potrivea mai bine unui substitut al lui Aryaman.

Asocierea lui Sros cu Gopatsah nu este mai puţin interesantă *(Menok-i Mat* 62, 31-36). Acesta din urmă este un taurocentaur care rămâne veşnic la marginea mării, unde oferă sacrificii şi varsă apă sfinţită *(zohr).* Datorită

[1] asya, epitet uzual al lui Sraosa, vine de la ***aii,*** nu de la *aSa.* Cu privire la Sraosa şi Asi v. '■ Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra,* p. 193-194 (p. 193, contaminarea lui Mi0ra asupra lui [ra]osa). Aceste indicii sunt postgâthice, însă nu avem motive să credem că ele alterează figura gâthică [a lu]i SraoSa, pe care poeţii nu s-au străduit deloc s-o expliciteze.

[2] *Die Religionen des alten Iran,* 1938, p. 67.

[3] «L'Erăn-vez et l'origine legendaire des Iraniens», *BSOS.* 7,1934, p. 265-274.

acestui serviciu numeroase animale dăunătoare mor. Dacă nu l-ar presta, nenumărate animale dăunătoare ar cădea din cer o dată cu ploaia. Acest asociat al lui Sros în administrarea ţării *Erân vez,* acest jumătate-de-taur care, prin sacrificiul permanent pe care îl săvârşeşte şi prin apa sfinţită pe care o varsă fără încetare, purifică şi salvează lumea de animale dăunătoare se înrudeşte cu Aryaman-ul vedic care, încă din vremurile fabuloşilor Arigiras, «mulge» vaca mistică a liturghiei arya împreună cu

fiecare oficiant şi permite astfel, o dată cu viaţa religioasă, viaţa normală a societăţii arya. în aceeaşi ordine de idei, unul dintre Yast-urile lui Sraosa, *Yasna* 57, spune că Sraosa este prima creatură care, după ce a legat mănunchiurile de barasman, i-a adus un cult lui Ahura Mazdă, zeilor Amasa Spanta etc. (2), primul care a cântat imnurile (Gâthâ) lui Zoroastru, cu versurile, strofele, sensul etc. (8). întreg începutul celuilalt Yast al său (11, 1-7), care face elogiul rugăciunilor şi preamăreşte puterea lor, poate fi înţeles prin această caracteristică. în sfârşit, în escatologie, pentru izgonirea definitivă a Răului 1 el este cel care va sluji ca ajutor de preot, *raedwiskara* (în pehlevi *râspî)* în I cadrul sacrificiului în care însuşi Ahura Mazdă va fi preotul oficiant, *zaotar (Bundahisn iranien,* ed. B.T. Anklesaria, 1956, 34, 27)[1].

3. în lumea noastră Sraosa este cel care, zi şi noapte, se află în luptă cu I tot felul de demoni răi *(Y.* 57,15-17), dă trupurilor sănătate *(ibid.* 26) şi, 1 în general, «aşa cum Ohrmazd este căpetenie, *sardăr,* în lumea spiritualăj la fel Sros este căpetenia în lumea materială... Ohrmazd ocroteşte sufletul, j care ţine de lumea spirituală, iar Sros ocroteşte trupul, care ţine de lumea **materială.** De când ei [= cei doi creatori antagonici] au creat lumea, el *n-m* mai dormit bine, ca să-1 ocrotească» *(Bundahisn iranien,* 26,47-49). Sraosa continuă astfel să asigure lumii corporale, mazdeene bineînţeles, protecţia pe care Aryaman o asigura etniei arya.

4. întocmai ca Aryaman-ul vedic, Sraosa este protectorul marelui mijloc de legătură între oameni şi grupuri de oameni care este ospitalitatea, atunci când, se înţelege de la sine, ea este hărăzită omului bun, celui care crede în adevărata religie *(Y.* 57,14 şi 34):

[1] *Yaăt* 11,18, care i-a pus în încurcătură pe traducătorii pehlevi, semnifică desigur pur şi simpMj că SraosSa este prezent în orice sacrificiu, oricare i-ar fi data sau natura.

14. [Departe de casă, de târg, de judeţ, de ţinut pleacă năpastele cele rele, revărsările de ape,] acolo unde au fost bine trataţi şi bine primiţi biruitorul Sraosa şi omul care se poartă potrivit Orânduielii...

34. Noi acordăm un cult tuturor caselor ocrotite de Sraosa şi unde sunt primiţi cu prietenie şi cu binecuvântare sfântul Sraosa şi omul care se poartă potrivit Orânduielii.

5. Una dintre funcţiunile vedicului Aryaman este aceea de a asigura libera circulaţie. Sraosa face la fel, însă acţiunea lui este transpusă pe plan cosmic, iar beneficiarii ei sunt fiinţe supranaturale *(Y.* 57, 23-24):

Noi îi înălţăm un cult lui SraoSa... datorită puterii, dârzeniei biruitoare [etc] a căruia zeii Amasa Spanta au coborât pe pământ la cele şapte karsvar...; care străbate cu slobodă putere *(vaso.xsadro)* lumea corporală[1]...

Şi de aceea domeniul său este coextensiv cu lumea: se spune despre el că sălaşul său este mai ales *karsvar-u* de apus, apoi cel de răsărit; dar se adaugă imediat: «şi lumea întreagă» *(Menoki-i xrat* 62,25).

6. Spre deosebire de Aryamann, Sraosa nu se ocupă de căsătorii, mijloc de alianţe trainice între familii, în schimb patronează marea virtute care asigură coeziunea morală a societăţilor, religioase sau de alt fel: moderaţia, cumpătarea, dreapta măsură. *Zăt-spram* 34, 44 spune: «Sfântul Sros este cumpătat *(patmănik),* este modelul spiritual al cumpătării *(patmăn);* excesul şi carenţa şi Âzi (concupiscenţa, pofta nemăsurată, lăcomia) sunt duşmanii săi». De bună seamă prin această caracteristică trebuie să explicăm faptul că el i se opune personal demonului Aesma «Furoare, Tiranie», pe care îl izgoneşte zi de zi şi pe care, la sfârşitul lumii, îl va omorî, în timp ce fiecare dintre Amaăa Spsnta va ucide şi el pe arhidemonul «său». Şi, neîndoielnic, tot prin această trăsătură trebuie să înţelegem rolul lui Sraosa ca garant al marelui contract cosmic, al contractului fundamental încheiat între o fiinţă masculină şi o fiinţă feminină; el este acela, spune *Yast* 11, 14, «care supraveghează clauzele şi tratatele *druj-ei* [= aspectul feminin al Duhului Rău] încheiate cu Preasfântul [Duh]». Este vorba de tratatul încheiat între cele două puteri, cea bună şi cea rea, pentru a reglementa succesiunea şi durata perioadelor lor de supremaţie. Sraosa joacă astfel, faptul a fost observat, un rol comparabil cu acela care în alte părţi îi este atribuit lui Mi9ra (Pseudo-Plutarh, *De Iside et Osiride,* 46), rol de mediator, de arbitru

Cf. Aryaman dând oamenilor posibilitatea să meargă unde vor, vezi mai înainte, p. 99-100.

în marea partidă în trei reprize care opune Binele Răului; mai exact, el este supraveghetorul, spas-ul acordului, cu nuanţa de spionaj pe care o are în general rădăcina *spas-* în avestică.

7. în epopeea indiană Aryaman este şeful «Părinţilor», *Pitarah,* genii care au fost de bună seamă la început morţii sau o parte dintre vechii morţi ai comunităţii; drumul mitic care duce în lumea Părinţilor, cel pe care o iau după moarte oamenii care au practicat religia tradiţională a societăţii arya

şi nu tehnicile yoginilor, poartă numele de «calea lui Aryaman». în chip asemănător Sraosa are un rol esenţial în ceasurile care urmează imediat; după moarte. Ritualul principal care îi este afectat se aplică primelor trei! nopţi, timp în care sufletul nu a fost încă înfăţişat judecătorilor săi[1]. în tot acest răstimp — şi cu atât mai bine cu cât este mai activ solicitat de cultul funerar — Sraosa, spune J. Darmesteter în *Zend Avesta* I, p. 358, «apără împotriva demonilor care vor să târască în infern sufletul, care la început rămâne la căpătâiul propriului său cadavru, apoi străbate văzduhul pentru a trece din lumea aceasta în cealaltă». Tot cu ajutorul lui SraosaJ asociaUm cel al lui Vayu cel Bun şi al lui VaraSragna, sufletul ajunge la podul Cinvat, unde întâmpină riscurile şi suferă încercările ştiute. în sfârşit, Sraosa participă, cu Mi6ra şi cu Rasnu şi uneori cu Vohu Manah, la aprecierea bilanţului vieţii atunci încheiate şi la judecata care are loc CUB acest prilej *(Dătastăn-i Denlk,* întregul capitol 14; 31, 11; *Menok-i xrat* 2,118-122; *Denkart* 8,44,16).

8. Există un soi de ecuaţie formulară între *airyaman,* folosit ca substantiv comun, şi Sraosa. Emile Benveniste a arătat în 1932[2] că enumerarea care se găseşte sub două forme — în Gâthe *xaetu, vorozăna, airyaman;*\ în Avesta nongâthică *nmăna, vis, zantu* — grupează trei apelative colective a căror extensie, locală în primul caz, socială în celălalt, este crescătoare:] familia (sau casa), clanul (sau burgul), tribul (sau districtul); pentru ultimul] cuvânt, în varianta gâthică, putem spune, cu valoare arhaică, anacronică chiar, dar etimologică: «comunitate arya mai mult sau mai puţin întinsă».]

[1] Cap. II şi III, p. 9-27 («The soul of the Righteous (viz. Wicked) during the first three nights after death»), din Jal D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to* ***thi*** *Individual Judgment,* 1929; vezi în special întreg capitolul 28 din *Dătastân-i Denlk.*

[2] «Les classes sociales dans la tradition avestique», *JA.* 221, p. 121-130; asupra acestei clasificări] în India vedică vezi *FR.,* 1975, p. 128-132.

Dar iată că un pasaj din *Videvdăt* 18,14-28, arată cum geniul focului, Âtar, încearcă de trei ori pe timp de noapte să-i alarmeze pe oameni împotriva acţiunii demonice a lui Âzi, concupiscenţa. întâia dată, în prima treime a nopţii, el îl cheamă în ajutor pe stăpânul casei, *nmănahe nmăno. patlm* (18-19). în a doua treime a nopţii îl cheamă pe cultivatorul - crescător de vite, *vastrim fsuyantam* (20-21) — numele tehnic al unei întregi clase sociale, cea de a treia, cea a cărei esenţă este numită de RgVeda, încă din părţile sale cele mai vechi, prin cuvântul *vis,* identic cu avesticul *vis,* cel de al doilea termen al enumerării postgâthice *nmăna, vis, zantu.* Neizbutind în aceste două rânduri, în a treia treime a nopţii Âtar îl cheamă pe Sraosa, care izbuteşte să-1 ajute trezind cocoşul, pasărea sonoră. Cocoşul, la rândul său, trezeşte oamenii şi îi îndeamnă la bună pază şi la fapte cucernice. Vedem astfel Entitatea Sraosa funcţionând ca al treilea termen al unei serii dintre care primii doi desemnează tipuri de grupuri sociale. Âtar se adresează întâi stăpânilor de case, vetrelor una câte una; apoi grupărilor elementare de familii; în sfârşit zeului care, cum făcea odinioară Aryaman pentru societatea definită din punct de vedere etnic şi politic, patronează şi poate întrupează ansamblul societăţii religios definite.

Toate aceste trăsături, dintre care cele mai multe au un echivalent precis în statutul lui Aryaman, contribuie, după cum se vede, la caracterizarea lui Sraosa ca protector al societăţii spirituale şi lumeşti a mazdeenilor — noţiune care, în cadrul reformei, a corectat, a înlocuit noţiunea de *ari,* de comunitate arya.

10. *De la Bhaga la Asi*

Faptul că, paralel, Asi este corecţiunea — morală, religioasă — a unui corespondent protoiranian al vedicului Bhaga[1] rezultă din următoarele fapte:

' L.H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions (Ratambai Katrak Lectures* 1925) = *J. "ftheK.R. Cama Institute* 15,1929, p. 64, n. 4, a văzut corect această filiaţie, citind *Yast\5,*1: «Vreau ˢă-i aduc un sacrificiu Apei, lui BaTa, Păcii, Puterii biruitoare»; el crede totuşi că Asi a fost mai de Srabă «substituted for the deity Baxta „Fate", who is thrice mentioned in the Avesta (*YaSt* 8,23, parallel ʷith *sădra* „woe" and *urvistra* „destruction", *VldSvdăt,* 5, 8, as determining the death of man, and ^l, 50 as granted by divine beings)», şi care a supravieţuit în persană *(Baxt* «Soartă, Noroc» este frecvent în ShăhNameh; pers. mod. *badbaxt* «nenorocos, nefericit» etc).

începând din Gâthe, substantiv comun sau Entitate, Asi *(asi)* este] dreapta retribuţie, atribuirea lotului meritat de om, lot bun sau rău, lot înl lumea aceasta sau în cealaltă. Accentul stă pe statutul *post mortem* (judecată individuală şi Judecată de Apoi; «împărăţie» cu sensul de paradis) — statut de care RgVeda nu s-a interesat deloc — şi pe escatologie, pe care a hotărât] s-o ignore. în ciuda acestei diferenţe de obiectiv şi de extensie, verbele îni mod obişnuit întrebuinţate cu *asi,* Asi, sunt cele uzuale în vedică atunci când j se vorbeşte despre *bhâga,* Bhaga: *day-* «a împărţi», *vi.day-* «a distribui»,] *dă-* «a plasa, a atribui», *xsăy-* «a stăpâni», iar expresiile care asociază asi cu *ray* «bogăţie» *(răyo asis «asi* de bogăţie», *Y.* 43,1; Asi *ma\ză. rayă* «Asi i cu mari bogăţii», *ibid.* 12) amintesc numeroasele texte

vedice care asociază *bhâga* şi ray/«bogăţie».
Un număr de strofe din Gâthe transpun în limbaj moral, însă în parte] cu un vocabular tradiţional, mecanismul vedic, de bună seamă încă indo- \ iranian, al lui *do* (sau *laudo) ut des:* tot aşa cum, în India, în schimbul **sacrificiului** şi al laudei, *yajnâ* şi *stiît (stutî),* omul este răsplătit cu *bhaga,* lotul său cel bun, tot aşa cultul epurat şi laudele, *yasna* şi *stut,* îi aduc mazdeanului o bună retribuţie, răsplata, *asi.* Astfel în *Y.* 34,12:
Ce porunceşti? Care îţi este dorinţa: ce voieşti ca laude, ce voieşti ca închinare? *(kal vă stuto, kaţ vă yasnahyă)?* Ca oamenii să audă, o, Mazdă, proclamă cum vor fi împărţite răsplăţile meritate de supunerea la îndrumările tale *(yă vidăyăţ asis râSnajn)...*
în aceeaşi ordine de idei, Avesta postgâthică şi cărţile pehlevi asociază adesea pe Asi cu Părandi «Bounty» *(Y.* 13,1; *YastS,* 38; 10,66; 23,9...), după cum Bhaga este frecvent asociat cu Puramdhi *(RV.* 2, 38, 4; 3, 62J 11; 5,42, 5; 6,49,14; 7, 35, 2; 36, 8; 39,4; 10, 85, 36). încă din Gâthe (Y. 31,4; 43,16) există între Asi şi Armaiti o asociere care aminteşte pej aceea, frecventă, a lui Bhaga cu unele zeiţe, Sarasvatî (şi Brhaddevăj Sunrtâ), Dhl, Uşas şi Aramati *(RV.* 7, 36, 8: Aramati, Puşan, Bhaga,, Puramdhi). Mai târziu o vom găsi pe Asi pusă alături de geniul darului,j al generozităţii, Rată *(Yast* 24, 8; *Denkart9,* 24, 3; 30, 14; 43, 6 — trei texte rezumă pasaje din acelaşi tratat pierdut), la fel cum, în *RV.* 10, 66J 10 şi *AV.* 1,26,2, Bhaga este însoţit de Râti; Asi este unită de asemenea] cu Apele *(Yast24,* 8), cum este şi Bhaga *(RV.* 7, 44,1).
Asi rămâne aşadar, în Avesta postgâthică şi mai târziu, ceea ce era ea în Gâthe, îmbogăţindu-1 pe omul cucernic în această lume şi, în cealaltă,

veghind asupra comorii meritelor sale. Numai că, spre deosebire de vechile imnuri, ceea ce capătă mai mare importanţă este «lumea de aici», bogăţia pământească acumulată în casa omului drept, pregătind-o să dobândească figura care se vede, însoţită de numele APAOXPO, pe monedele indo-scitice[1]: o T\JX"n *(Fortuna),* o femeie cu *nimbus* şi *modius,* purtând *chiton* şi *himation* şi ţinând un corn al abundenţei; sau aşezată, cu faţa la privitor, pe o comoară, ţinând o ghirlandă sau un corn al abundenţei; sau, tot aşezată, cu faţa întoarsă către dreapta, purtând costumul grec şi câte un corn al abundenţei în fiecare mână.

11. *Zoroastru ofensat?*

Iată că în felul acesta echipa indo-iraniană a zeilor suverani, majori şi minori, a fost în întregime păstrată în reforma zoroastriană, împreună cu raporturile dintre termenii ei, fiecare termen prezentând, în locul zeului, o Abstracţie care exprimă un element esenţial al definiţiei şi al funcţiei sale.
Această explicaţie simplă şi unitară are privilegiul de a suscita, la mai mulţi iranologi, ceea ce n-avem cum să numim altfel decât o sfântă mânie: explicaţia ar fi chiar o lipsă de respect faţă de Zoroastru. Vorbind despre înlocuirea lui *Mitra indo-iranian cu Vohu Manah, dl Ilya Gershevitch nu-şi poate ţine firea[2]:
The prophet was of course, much too honest to bring in Mi9ra by the back door, e.g. by substituting him for one ot the Amasa Spsntas, or adding him to their number. Such «substitutions» or «adjustements», which religious historians have from time to time assumed, might to a limited extent have happened in the popular religious melting pot of Zoroastrianism [= zoroastrismul retuşat, postgâthic]; as part of the working method of a prophet of Zarathustra's stature and integrity, they are unthinkable.
[1] Identificată de Aurel Stein în 1887; pentru monedele kuşane, v. bibliografia în J. Duchesne-in, *La religion de Viran ancien,* 1962, p. 239-241.
[2] *The Avestan Hymn to Mithra,* p. 48. în timp ce face din Zoroastru un purtător de cuvânt al "u" Dumnezeu după modelul profeţilor lui Israel, dânsul nu are nici o consideraţie pentru preoţii care [au] reintrodus în al doilea zoroastrism, din oportunism, un fel de Baali: Voltaire nu i-ar fi tratat mai [bi]ne decât romanul de la p. 13-22.

în explicaţia pe care o propun nu este vorba de a-1 «readuce» pe Mi0ra, individual, în chip ruşinos, pe poarta din spate, în interiorul unui sistem] care îl exclude. Zoroastru, alungând pe toţi vechii zei funcţionali în favoarea unui Zeu unic, n-a vrut să piardă o filozofie a cărei valoare continua s-ol aprecieze, aceea care exprima multiplicitatea lor şi relaţiile dintre ei. Prin urmare le-a substituit, solidare, ca aspecte sau auxiliari ai Zeului, nişte Entităţi definite şi ele potrivit celor trei funcţiuni, în număr egal cu cel al divinităţilor şi cu ierarhia dintre ele păstrată. Ansamblul, coerent, în care unulj şi acelaşi principliu a prezidat la toate substituirile, seamănă oare cu] ghiveciul dintr-un *melting-pot?ln* ce mă priveşte, nu izbutesc să văd nimic] dezagreabil, din punct de vedere intelectual sau moral, în

dublul plan al] preotului Zoroastru: 1) să-1 exalte pe Zeul unic şi 2) să-i restituie, prinl intermediul Entităţilor care emană din el, onoarea unei organizări a lumii] pe care politeismul tradiţional o exprima printr-o pluralitate de zei, desigur] solidari, însă ajungând cu uşurinţă la excese şi rivalităţi. O dată redată în] întregimea ei singurului ei autor şi stăpân, şi prin aceasta purificată dej slăbiciunile sale, analiza tradiţională a realului devenea lipsită de primejdii! şi îşi păstra utilitatea. Integritatea lui Zoroastru nu este atinsă, statura lui nu e diminuată, iar «metoda lui de lucru» continuă să merite preţuire şi] admiraţie.

O împotrivire de acelaşi gen, deşi mai puţin lirică, a formulat dl Ales-sandro Bausani într-un articol pe care nu este locul să-1 discut aici în ansamblul său[1]. Referindu-se la «the working method» care explică în mod] onorabil paralelismul dintre tabloul zeilor funcţionali vedici şi tabloui Entităţilor Amasa S panta, dânsul îmi reproşează că atribui «un troppoj preciso lavoro „di tavolino" alia problematica figura di Zarathushtra»:!

A questo proposito sono illuminanti queste dichiarazioni del Dumdzil in *Naissanca d'Archanges* (p. 186): «Deoarece reformatorul a imitat în mod conştient, cu atenţiei şi cu inteligenţă, până în amănunt, teologia politeistă căreia îi condamna spiritul, însă] pe care o aprecia ca fiind un bun cadru şi mijloc pentru analiza atât a concretului câţi şi a sacrului». E ben difficile che un profeta riformatore antico che giunse a relegare! fra i demoni entitâ care all'antico politeismo posse aver cosi chiaramente distinto frai

[1] «Puo l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della „religione indo-europea'"?>N *SMSR.* 36,1965, p. 179-192. Voi demonta în altă parte argumentarea sofistică a lui A. Bausani, precuM şi pe cea a articolului care îl urmează pe al său (p. 193-210), «L'Iran e l'ideologia tripartita», în aceeaB revistă.

Io spirito del politeismo e i suoi «quadri» funzionali,che poi, in fondo,per ii Dumezil stesso, *ne sono proprio Io spirito.*

Dl Bausani se preface de bună seamă că nu înţelege. Cadrele oricărei teologii, oricare ar fi ea, sunt constituite din inventarul diferitelor elemente sau forţe recunoscute ca intrând în alcătuirea lumii vizibile; spiritul teologiilor politeiste constă în a distribui între zei diferiţi, având temperamente şi obiective divergente, stăpânirea acestor elemente sau a acestor forţe. Teologia prezoroastriană (sau premazdeeană) 1) se dezvolta conform structurii ierarhizate a celor trei funcţiuni (suveranitate magico-şi juridico-religioasă; forţă; prosperitate); 2) încredinţa fiecare dintre aceste funcţiuni (sau diviziunile ei) unuia sau mai multor zei specializaţi şi independenţi. Reforma a reuşit, concepându-i pe Amasa Spanta, 1) să păstreze structura celor trei funcţiuni şi 2) să încredinţeze funcţiunile nu unor personalităţi autonome, ci unor Abstracţii personificate care, fără îndoială în chip voit, au fost păstrate ambigue, fiind fie moduri de acţiune ale Zeului unic, fie primele sale creaturi şi cei mai apropiaţi colaboratori ai săi. Orice reformator este mai întâi cuprins de o intuiţie, în lumina căreia el măsoară, mai repede sau mai încet, ce anume trebuie categoric eliminat, ceea ce şi face cu entuziasm, şi ce poate păstra, satisfăcând un vechi ataşament al raţiunii sau al inimii. După ce a făcut această triere, el reechilibrează şi reorientează conform intuiţiei fundamentale fragmentele de tradiţie astfel salvate. Iar acest lucru nu-1 poate face decât fiind pe deplin conştient, cu seriozitate, cu precizie, cu imaginaţie. Marii mistici fiind adesea nişte buni dialecticieni, operaţia finală nu este supraomenească, iar Zoroastru (sau, dacă dl Bausani preferă, şcoala care stă sub numele său) merită admiraţia noastră mai puţin pentru acel «lavoro di tavolino», oricât de ingenios ar fi el, cât pentru intuiţia cutezătoare care 1-a făcut necesar.

partea a doua

OCCIDENTALIA

CAPITOLUL IV

JUPITER ŞI ANTURAJUL SÂU

Teologia celor trei funcţiuni nu este o creaţie a indo-iranienilor. Printre indo-europenii occidentali, romanii cei mai vechi şi umbrienii îi menţin o variantă bine structurată, cum de asemenea fac, cu inovaţii mai importante, popoarele germanice şi popoarele celtice, cu deosebire cele mai bine cunoscute, scandinavii şi irlandezii. Critici şi inventatori, aşezaţi în vecinătatea marilor civilizaţii ale Mediteranei răsăritene, grecii prezintă din această teologie aplicaţii desigur importante şi variate, dar ea nu mai este, la nici una dintre populaţiile greceşti, cadrul general al reflecţiei[1]*. Cât despre bălţi şi slavi, la epoca la care intră în istorie, ei pun probleme speciale, care nu pot fi examinate aici*[2]*. Pentru italici şi pentru germani am publicat demonstraţiile în altă parte: prima parte din* La religion romaine archaique *(ed. a II-a, 1974?, primele trei capitole din* Dieux des Germains[4] *sunt consacrate acestui subiect.*

[1] Bibliografie (mai ales Francis Vian şi Atsuhiko Yoshida) în *ME.* I[2], p. 496, n. 1, şi în n. 7 (p- 456-457) a excelentului articol al lui Richard Bodeiis «Societe athenienne, sagesse grecque et ideal wdo-europeen», *L 'Antiquite Classique* 41,1972, p. 455-486. Dl Bernard Sergent a publicat de curând "n studiu important asupra dublei regalităţi la Sparta, *RHR.* 189,1976, p. 4-52.

" Cf. *ME.* I[2], p. 624-628. Savanţii din Los Angeles au întreprins această cercetare. Pe lângă 'ucrările încă inedite ale lui Marija Gimbutas (întemeiate pe o despuiere a arhivelor folclorice din Kaunas): Robert L. Fischer, jr., «Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles», *Myth and* J-[3]* *among the Indo-Europeans,* 1970, p. 147-158; Jaan Puhvel, «Indo-European Structure of the °altic Pantheon», *Myth in Indo-Eumpean Antiquity,* 1974, p. 75-85. Publicaţiile comparative ale [1] Roman Jakobson asupra mitologiei slave aplică o altă metodă.

Traducerea engleză a primei ediţii, îmbunătăţită, *Archaic Roman Religion (ARR.),* University [of] Chicago Press, 1970.

Traducerea engleză îmbunătăţită, *Gods ofAncient Nonhmen (GAN.),* University of California rress, 1973

Esenţialul se rezumă la grupări ierarhizate de divinităţi, omoloage cu listi canonică a indo-iranienilor: la Roma găsim triada preetruscă Jupiter Marş Quirinus *(cu variante de mică importanţă la termenul al treilea)*[1]*, confirmată ca preromanăprin triada de zei numiţi* Grabouio-, *de la umbrianul IguviumM* Juu- Mart- Vofiono- [2]*; în lumea germanică există grupări ca aceea pe carm contemporanii lui Adam din Bremen îi vedeau încă prezidând la sărbătorilm sanctuarului din Vechea-Upsala, Odinn, Porr, Freyr (sau în altă parteM Njordr şi Freyrf. Pentru prima funcţiune, precum şi pentru celelalte douăm studiile menţionate justifică interpretarea acestor triade: cititorul este rugam să recurgă la ele. Aici mă voi mărgini la câteva observaţii care vorsubliniM totodată conservatismul şi originalitatea acestor teologii occidentale şi întâm de toate a celei care a dominat primele secole ale Romei.*

1. *Jupiter*

în Italia, ca şi în Grecia, suveranitatea aparţine zeului omonim cu vedicul] *Div-* (nom. *Dyâuh,* gen. *Divăh),* Cerul personificat. însă câtă vreme *Div-* a rămas limitat la rolul său de cer şi la un rol foarte general de paternitate, exterior structurii trifuncţionale şi fără mare influenţă asupra evenimentelor, Zeik (gen. Aifoc) şi *Juppiter* (gen. *Jouis)* sunt zei suverani în sensul deplini al cuvântului, primul înzestrat cu o luxuriantă mitologie regală, cel de al doilea redus, potrivit manierei romane, la maiestuoasa lui semnificaţie teologică şi la patronarea unor ritualuri importante[4]. Deasupra lui Marş [Marte] şi a «zeilor lui Titus Tatius[5]» (între care Quirinus este *unus interpares),* Jupiter ocupă aşadar primul nivel. în această religie strict naţională, care manifestă puţift interes pentru depărtările spaţiului şi ale timpului şi îşi concentrează imaginat» şi reflecţia supra Romei însăşi şi mai ales asupra prezentului Romei, Jupiter, zeu celest, este înainte de toate *rex,* un *rex* invizibil care, oricare ar fi regimul; politic *(reges, consules* sau substituţii lor), garantează existenţa Oraşului!

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

[1] R/M.[2], p. 183-186; *IR.,* 1969, p. 209-223.

[2] *IR.,p.* 167-178.

[3] Vezi în continuare, p. 186-189.

[4] Asupra acestui rol redus al etimologiei numelor v. *RRA.*[2], p. 187-188, şi lucrarea de faţă, p. 8J-

[5] Asupra sensului pe care îl dau acestei expresii v. *ibid.,* p. 181, n. 2, şi p. 277.

întemeiat în virtutea semnelor sale primordiale, şi dirijează politica prin semnele pe care le dă într-o împrejurare sau alta. *Flamen Dialis*[1]*,* de serviciu în permanenţă, legat de solul roman prin numeroase obligaţii şi interdicţii simbolice, asigură în mod aproape pasiv, prin existenţa şi prin prezenţa lui tot atât de mult cât prin activitatea lui rituală, între societatea romană şi zona superioară a sacrului, o legătură pe care alţi preoţi, mai activi şi mai liberi, în primul rând *pontifex maximus,* o folosesc după nevoile momentului. Celest, însă al unui cer apropiat, mai mult atmosferic decât cosmic, şi, prin urmare, ca şi Zeus, stăpân al trăsnetului care, în India şi în Scandinavia, aparţine zeului de al doilea

nivel (Indra, Porr), Jupiter este supraveghetorul dreptului şi, mai generic, al corectitudinii în angajamentele dintre muritori sau în relaţiile dintre muritori şi zei.
Astfel apare, între Roma şi indo-iranieni, o diferenţă considerabilă în tabloul teologic al primei funcţiuni: unicitatea esenţială a zeului roman care o exercită. Nu o unicitate devorantă, nici un monoteism ca în cadrul reformei zoroastriene, de vreme ce zeii celorlalte funcţiuni subzistă cu onorurile lor, însă unicitatea în suveranitate. Aceeaşi simplificare se observă de altfel la nivelul al treilea, pe care indienii vedici, ca şi mazdeenii, îl încredinţează, în principala lor listă canonică, unor figuri, două, gemene şi egale: e drept că una dintre interpretările lui Quirinus îi conferă statutul de geamăn[2], dar chiar şi atunci, numai Romulus, nu şi Remus, îşi va găsi loc în panteon.
Unicitatea aceasta a suveranului să fi existat oare dintotdeauna? Triada de la Iguvium ne îndeamnă să credem că da. *Juu-* este la fel de singur ca şi omonimul său roman, fără nimic care să amintească de dublul dual *Mitrâ-vărună* din textul de la Mitani şi din RgVeda, nici de ajustarea dintre Vohu Manah şi Aăa Vahista în Gâthâ. Totuşi alte fapte dovedesc că unicitatea aceasta frapantă este cel puţin complexă.

2. *Jupiter, Dius Fidius, Fides*

Alături de Jupiter şi confundat uneori cu el, Roma onorează un zeu care dublează în unele dintre funcţiunile sale şi care are în numele său cu-

---

lbid.,p. 163-172,574-575.
d., p. 260-266.

vântul *fides,* care înseamnă totodată lealitate şi încredere, temei al dreptului: Pius_Fidius. La vremea despre care deţinem informaţii nu se mai ştia mare lucru despre teologia sa, dar este un fapt remarcabil că flaminul lui Jupiter, primul în ierarhia flaminilor *maiores* aşa cum Jupiter este primul din triadă nu se numeşte *flamen Jouialis,* pe potriva confraţilor săi *Martialis* şi *Quirinalis,* ci *flamen Dialis.* Pe de altă parte romanii îşi întăreau ades> afirmaţiile sau prestau jurământ folosindu-se de formula *medius (Fidius,* «aşa să mă [?]... Dius Fidius» sau, mai explicit, *per Diurn Fidium* (Plaut *Asinaria,* 23 etc). El se unea_cu Jupiter — sau emana de la el — şi în alt zonă, cu o limitare~graîtoare: cel care aruncă fulgere şi trăsnete, în oricJ clipă şi în orice împrejurare[1], rămâne, bineînţeles, Jupiter, însă, atunci când este cazul să se specifice (lucru important în teoria semnelor divine) că fulgerul avut în vedere este un fulger de noapte, mai exact din a doua parta a nopţii, el este atribuit unei entităţi puţin cunoscute, *Summanus,* care na este poate nici el decât un aspect al lui Jupiter şi al cărui nume *(sub, mana* indică limpede timpul acţiunii sale[2]. Suntem astfel aduşi să presupunem! pentru simetrie, că Dius Fidius, care poartă lumina în numele său, estl interesat de fulgerul de zi care poartă la rândul său numele tehnic de *Diurn fulgur* pentru că, potrivit mărturiei lui Verrius Flaccus (Paul, p. 66 L[1] 1 p. 187 L[2]), *«putabant Jouis, ut nocturnum Summani»* [«îl socoteau al Iul Jupiter, după cum pe cel de noapte îl socoteau al lui Summanus»]. Din aceşti două aspecte — singurele fragmente dintr-o teologie probabil mai bogaţi — primul este atât varunian cât şi mitrian, de vreme ce amândoi zeii vediJ garantează angajamentele, însă al doilea, care opune diurnul nocturnului! este net mitrian. Două considerente întăresc această interpretare:

1. în timp ce Jupiter a fost întotdeauna zeul cel mai mare, fără confuzi^ sau osmoză cu omenirea, Dius Fidius s-a văzut asimilat de unii teolog cu un fel de semizeu pe care îl considerau, greşind fără îndoială, sabin, el însuşi identificat cu semizeul greco-italic Heracles-Hercules[3]; aceastt

[1] Asupra lui Jupiter şi a fulgerului vezi elucidarea lui R. Schilling «Iuppiter Fulgur, â prop deux lois archai'ques», *Melanges Pierre Boyance {Collection de l'Ecole* ***Frauţaise*** *de Rome,* 22), 1 p.681-689.
[2] *RRA.*[2], p. 209-210; *ME.* **III,** p. 147-150 (p. 824-825 din traducerea românească).
[3] J. Poucet, «Semo Sancus Dius Fidius, une premiere mise au point», *Recherches de philo et de linguistique* (Louvain), 1972, p. 33-68.

diferenţă de statut, de afinităţi, aminteşte, *mutatis mutandis,* antiteza mai generală dintre Varuna şi Mitra, «mai departe de om», «mai aproape de om».

2. Câtă vreme templul lui Jupiter O[ptimus] M[aximus] este pe Capitoliu, sanctuarul lui Dius Fidius este pe colina vecină, pe Quirinal, *aedes Dii Fidii in colle* [templul de pe colina lui Dius Fidius] (întemeiat, potrivit tradiţiei, în 466, cu 5 iunie drept *dies natalis* [zi de naştere]), adică pe colina unde, sub diferite forme, mai ales teologice, prinsese rădăcini a treia funcţiune, cea de fecunditate, prosperitate, de mulţime populară, şi al cărei Zeu tutelar, Quirinus, a fost şi el, din alte motive,

deportat spre omenire.
Putem deci considera că, fără a forma cu Jupiter o pereche echilibrată, Dius Fidius a fost la început, alături de un Jupiter mult mai cuprinzător, expresia proprie a jumătăţii mitriene a suveranităţii — gândindu-ne totuşi la posibilitatea, mai puţin plauzibilă, că a fost dintotdeauna un aspect al unui Jupiter total, Jupiter ca moştenitor al amânduror jumătăţilor. Oricum ar sta lucrurile, Dius Fidius a fost respins din primul plan, se pare că foarte de timpuriu, de o abstracţie personificată al cărei nume exprimă domeniul principalului ei serviciu, Fides. Vechimea cultului lui Fides pare garantată de ceremonia anuală în timpul căreia cei trei flamini, al lui Jupiter, al lui Marte şi al lui Quirinus[1], întruniţi într-un singur car, se duceau la sanctuarul său ca să-i ofere *împreună* un sacrifiu, simbol limpede al armoniei — cf. Mitra *yâtayâjjana* — care trebuie să domnească între cele trei niveluri funcţionale pentru ca societatea să trăiască aşa cum se cuvine. Nu se cunoaşte nici un caz, în secolele istorice, în care vreunul dintre flaminii majori să fi primit un oficiu, un ritual nou; cu atât mai mult, cum s-ar fi putut oare ca această ceremonie arhaică (ritual al mâinii drepte învăluite[2]), care mobiliza nu unul, ci în mod excepţional şi într-o vădită solidaritate pe cei trei flamini majori, să fi fost adăugată statutului lor originar?
întrevedem astfel, la începuturile religiei romane, o bipartiţie de tip vedic a suveranităţii, care se va fi estompat încă înainte de istorie şi apoi [a] fost uniformizată plecând de la şi în folosul celui ce reprezenta partea [e]i cea mai prestigioasă şi mai dinamică, Jupiter.
[1] *RRA?,* p. 156-158, împotriva unei exegeze sofistice a lui Kurt Latte.
[2] *ME.* III, p. 276-278 (p. 909-910 din traducerea românească).

3. *Istorie şi mitologie*
în secolele luminilor romanii nu au o mitologie naţională şi Dionis din I Halicarnas îi laudă pentru această sobrietate a imaginaţiei care îi pune lai adăpost de sacrilegii şi le îngăduie să-şi raporteze ritualurile la o teologie! pură şi fără podoabe. Dar astăzi ştim că nu aceasta a fost starea de lucruri originară şi că trebuie să spunem că romanii «clasici» nu *mai* au mitologie[1]. Mai exact, nu mai au mitologie divină, pentru că strămoşii păstraseră un şir de legende frumoase cu ajutorul cărora, spre mijlocul secolului al IV-lea înainte de Hristos, nişte eruditi grijulii să-i dea Oraşului un trecut glorios s-au apucat să compună «istoria originilor», povestiri care sunt adesea! coextensive, în registrul uman, cu ceea ce India ori Scandinavia povestesc^ despre divinităţile lor. Pe scurt, «istoria romană a originilor» a ţinut loc dd mitologie acestor oameni pentru care toate valorile se defineau prin raportare la oraşul lor, fără să le pese prea mult de lumea din jur, nici del vremurile care precedaseră această istorie: oare noţiunea care, în echilibrul gândirii romane, ocupă locul lui *rtâ,* al lui *asa* indo-iranian[2], nu este ius îl Numai că, în timp ce *rtâ* este Ordinea — cosmică, socială, rituală, morală, întemeiată pe buna îmbinare a părţilor îhtr-un întreg —, *ius* defineşte numai nişte competenţe[3].
într-adevăr, o lungă serie de studii a arătat că multe dintre marile i evenimente pe care le relatează tradiţia, de la Romulus până la M. Furius Camillus, n-au fost doar, cum se spune uneori, înfrumuseţate, ci complet regândite, în parte inventate, pentru a-i face Romei cele două servicii pe care orice popor le aşteaptă de la miturile sale, explicaţie şi exemplu, şi regândite sau inventate cu ajutorul unor povestiri mitice preromane, indo-europene. în special succesiunea primilor patru regi, în care spiritele filozofice, Cicero sau Florus, recunosc pecetea unei providenţe dornice sâ construiască încetul cu încetul o cetate perfectă, nu este în chip cert istorie înregistrată, ci «mitologie terestră» istoricizată; o providenţă care manifesta, prin calcule, acte şi întâmplări, ceea ce teologia teoretiza, şi anume institui

în ordine ierarhică, a marilor mecanisme funcţionale: Romulus şi Numa creează instituţiile politice şi cultele, Tullus Hostilius îi antrenează pe romani în ştiinţele războiului; Ancus Marcius adaugă la această moştenire îmbogăţirea prin comerţ şi creşterea demografică[1]; după el, Roma, completă, este pregătită să servească drept instrument marilor planuri ale regilor etruşti.
Aici nu avem de reţinut decât pe cei doi reprezentanţi ai primei funcţiuni, pe cei doi întemeietori. Este uşor de văzut că: 1) atât caracterele cât şi comportamentul lor sunt construite în aşa chip încât formează o antiteză, fiecare trăsătură a unuia opunându-se în celălalt unei trăsături contrare, iar trăsăturile unuia ca şi ale celuilalt fiind deopotrivă de necesare creaţiei lor comune; 2) că antiteza lor, mergând pe liniile proprii ale ideologiei romane, este conformă cu cea care susţine, la indienii cei mai

vechi, cuplul Varuna şi Mitra, cu rezerva că, oameni fiind, ei sunt în chip necesar supuşi la două servituti: pe de o parte, ei nu mai pot fi contemporani, nu pot (ca zeii vedici) să colaboreze pentru a asigura, simultan, servicii complementare în scopurile lor, dar opuse prin mijloace; pe de altă parte, ei nu mai pot să reprezinte, nu pot să întrupeze cele două aspecte ale Suveranităţii decât pe calea unor intenţii şi a unor sentimente omeneşti; lucrul acesta se simte cel mai bine în cazul omologului lui Varuna: chiar în relaţia sa cu Jupiter Romulus nu se gândeşte decât la el însuşi şi la opera sa.

4. *Romulus şi Numa*

Voi proceda la confruntarea celor două figuri[2], atât cât este cu putinţă, în cadrul care a servit la caracterizarea diferenţială a lui Varuna şi a lui Mitra[3].

i. Caracterele

Romulus este de o ambiţie nemărginită şi actele sale, fără excepţie, tind [s]& instaleze puterea lui absolută. Născut pentru a comanda, nu pentru a

>RiM.[2],p. 63-96.

[2] Vezi mai înainte, p. 60 şi n. 4.

[3]/R.,p.31-45.

[1] *Tarpeia,* 1947,p. 159-204; *IR.,p.* 193-207.

[2] împotriva istoricităţii lui Numa, de obicei admisă (Gjerstadt, Heurgon), v. *ME.* III, p. 198.

[3] Vezi mai înainte, p. 61-78.

se supune (Plutarh, *Rom.* 6,3[1]), el părăseşte Alba împreună cu fratele său pentru că ei nu acceptă să trăiască acolo fără a domni (*ibid.* 9,1), pentru că aveau în ei *auitum malum, regni cupido,* «patima de a domni, o boală I moştenită din strămoşi» (Titus Livius, 1, 6, 4). Prin urmare binele şi răuB se definesc pentru el prin raportare la Maiestatea sa, prin raportare lai interesul Romei aşa cum îl determină el. Pentru a obţine un avantaj politic el nu şovăie[2] să organizeze o răpire masivă, un dSiKrma *(Rom.* 14,2), cui prilejul unei sărbători-capcană *(ibid.* 6, 5-6) care, organizată de un altulj ar fi un sacrilegiu şi ar dezlănţui mânia zeilor. Celebrează cu fast câteva triumfuri, după biruinţa de la Camerini, înalţă Iui Volcanal propria sa statui» *(ibid.* 24, 5). Lărgeşte teritoriul Romei prin teritoriile pe care le-a cuceriM îi sporeşte populaţia prin transferul unor duşmani înfrânţi *(ibid.* 16, 3; 17, 1-2; 23,7; 24,3; 25,5). Potrivit tradiţiei, ambiţia şi duritatea lui, la început suportabile, au evoluat către o tiranie care de altfel nu face decât să accentueze trăsături deja manifestate *(ibid.* 26-27). El arată senatorilor un dispreţ atât de mare încât, după dispariţia lui misterioasă, aceştia sunt bănuiţi ^le a-1 fi omorât şi tăiat în bucăţi *(ibid.* 27, 2-6).

rNumaleste în esenţa lui un înţelept, colorat de naraţiunile greceşti în filozof, iar de tradiţia romană în *uirgrauis.* îi lipsesc pasiunile, chiar şi cele nobile, pe care le preţuiesc barbarii, ca violenţa şi ambiţia (Plutarh, *N.* 3, 6). Căsătorit cu fiica regelui Tatius, care fusese colegul lui Romulus, el continuă totuşi să nu trăiască altfel decât ca un simplu particular până când obştea nu-1 cheamă să fie rege; chiar şi atunci se împotriveşte, invocă argumente şi nu se resemnează decât din devotament, în momentul în care i se arată că rangul acesta îi va îngădui să slujească statul şi pe oameni *(ibid.* 5-6); ţine ca înălţarea lui la domnie să se facă potrivit datinilor şi riturilor *(ibid.* 7, 3-7). Blândeţea şi dreptatea lui sunt atât de mari încât inspiră ol dragoste fără rezerve. Moartea lui este un doliu naţional, iar senatorii îi poartă sicriul pe umeri *(ibid.* 22,1).

[1] Referinţele au fost reduse la minimum: trimiteri numai la un autor sau doi. pentru anurni'[e] puncte, nu trimiteri pentru trăsăturile mai generale.

[2] Bineînţeles că acest indicativ prezent, în aceeaşi măsură ca oricare altul, nu implică deloc idee* că as considera acţiunea ca autentică, istorică.

2. Mijloacele de acţiune

a) Romulus este violent şi rapid, dacă nu chiar subit. Aceste două trăsături s-au întrupat în două instituţii cu acelaşi stil. Este mereu înconjurat de nişte tineri numiţi *Celeres,* «Cei iuţi», datorită promptitudinii cu care îl serveau (Plutarh, *Rom.* 26,2), iar alţi tineri merg înaintea lui, îndepărtând mulţimea cu bâte şi legând imediat pe cei desemnaţi de Romulus cu curelele pe care le poartă drept cingători, uiT€(ioouevoi 5"iudvTac WOT€ *ovvSăv €vBvc* oOc TipoaTa£eie *(ibid.* 26,2-3). Acelaşi gust pentru actele surprinzătoare se manifestă de altfel şi la război; una dintre versiunile cuceririi cetăţii Fidenae îl arată trimiţându-i *kţai<ţ>vt)c;,* subit, pe călăreţii săi să taie balamalele porţilor, apoi apărând el însuşi pe neaşteptate, CIT' eiric^aviic aîiToc dTTpoaSoKTJTwc *(ibid.* 23,6).

Primul act al lui Numa ca rege, potrivit lui Plutarh *(N.* 7,8) va fi acela de a desfiinţa corpul de Celeres[1], «socotind că nu poate arăta neîncredere în cei care se încred în el şi că nu vrea să domnească asupra unor oameni care nu s-ar încrede în el».

b) Romulus şi Numa au deschis fiecare câte una dintre cele două căi ale religiei: Romulus este cel care a întemeiat *auspicia* iar Numa — *sacra* (Cicero, *De natura deorum* 3,2). Arta auspiciilor constă uneori în a solicita, întotdeauna în a primi şi a interpreta, eventual în a respinge semnele pe care zeul cel mare le trimite oamenilor[2]; *sacra* reprezintă cultul asumat de oameni, cu rugăciunile, negocierile şi ofrandele sale[3]. în relaţiile religioase *auspicia* şi *sacra* definesc aşadar cele două sensuri, cele două puncte de pornire şi, de asemenea, cele două stiluri: unele vin din cealaltă lume în lumea aceasta, celelalte se săvârşesc pe pământ şi se duc la zei; 'n faţa celor dintâi omul este receptor, în timp ce în cadrul celorlalte, dacă [n]" ne temem de limbajul modern, el este emiţător; unele sunt misterioase, adesea neliniştitoare sau imprevizibile, celelalte, *sacra,* se desfăşoară [co]nform unei tehnici clare în toate amănuntele.

^ Alţi autori nu-i atribuie această suprimare. Când, la sfârşitul Republicii, legendele fac din Brutus [n] *'ribunus Celerum* este de bună seamă vorba de alţi Celeres: călăreţii din armată. *RRA.*[2]*,p.* 584-599.

d., p. 545-566.

3.Modurile de acţiune

a) Romulus operează prin războaie victorioase şi prin condiţii impuşi aceasta este originea extinderilor sale teritoriale, a coloniilor pe care le trimite prin Latium. Până şi la începutul războiului sabin el refuză să asculte propunerile «drepte şi cumpătate» ale sabinilor, care nu cer decât restituire femeilor răpite şi răscumpărarea pagubelor şi se declară gata si statornicească apoi cu Roma prietenie şi alianţă printr-o negociere întemeiată pe buna înţelegere, «convingere reciprocă şi lege», TreiSoi icqj vdnw(Plutarh, *Rom.* 16, 1).

dimpotrivă, Numa negociază. El oferă o bună înţelegere locuitorilor cetăţii Fidenae care fac expediţii de pradă pe pământurile romane şi instituie cu acest prilej, potrivit unei variante, preoţii *fetiales,* a căror datorie este sţ vegheze la respectarea formelor care împiedică sau limitează violent» (Dionis din Halicarnas, 2,72; cf. Plutarh, *N.* 12,4-8).

b) Amândoi socotesc de datoria lor să apere dreptul, sub rezerva făcuta mai sus, că Romulus începe adesea prin a-1 defini el însuşi, în timp c« Numa îl respectă ca pe un absolut şi se mărgineşte să-1 codifice. Romulus însă, înainte de toate, pedepseşte, se face temut atât de străini cât şi de supuşii săi. încă din copilărie îi goneşte pe tâlhari şi prinde pe hoţi, protejează victimele violenţei şi, mână în mână cu Remus, îi pedepseşte pe bouarii lui Numitor care le-au furat vite bouarilor lui Amulius (Plutarh, *Rom.* 7,1). Rege fiind, legile pe care le promulgă sunt legi penale, aspre (împotriva repudierii abuzive a nevestei, împotriva omuciderii, *ibid.* 22,3-5).

Numa, dimpotrivă, îşi pune nădejea, pentru a asigura domnia virtuţii în blândeţe, în bunăvoinţa de a convinge, în puterea exemplului: «Muza lui Numa — spune Plutarh în *N.* 23,9 — a fost blândă şi omenoasă, dovadă ■ că Numa încerca să-i convertească pe concetăţenii lui la pace şi dreptate, potolind natura lor năvalnică şi violentă». De acest *yătayâjjana*[1] | molipsesc şi populaţii de dincolo de pietrele de hotar pe care le aşază fo jurul lui *ager Romanus.* Tot Plutarh spune (JV. 20, 4-5, 8): «Nu num[31] poporul roman s-a îmblânzit, fermecat de dreptatea şi de blândeţea regelui cetăţile din preajmă, parcă sub înrâurirea unui vânt salubru suflând dip^ Roma, au început să se schimbe, simţind o vie dorinţă de a trăi sub legi bufl[6]-

în pace, muncind pământul, crescându-şi în linişte copiii şi proslăvindu-i pe zei. Italia era plină de sărbători şi de ospeţe. Se mergea fără teamă dintr-un loc într-altul, oamenii se duceau unii la alţii în ospeţie, îşi arătau prietenie. înţelepciunea lui Numa, ca un izvor, revărsa asupra tuturor oamenilor virtutea şi dreptatea, îi făcea să se împărtăşească din seninătatea lui. De la începutul până la sfârşitul domniei sale, teama de zeii care păreau să-1 ocrotească sau poate respectul pe care îl inspira virtutea sa sau cine ştie ce noroc de dincolo de fire au păstrat viaţa curată, la adăpost de toate formele de rău...» Toate acestea ne duc cu gândul la domnia lui *dharmarâja* Yudhişţhira şi, dincolo de el, la Mitra, ajutat de Aryaman[1].

c) Nu încape îndoială că Romulus este religios. El nu îl prefigurează pe cel de al treilea rege, Tullus, care nu va ţine deloc seamă de zei. Despre Romulus Plutarh spune desluşit că era 4>iA°6hjTTic «iubitor de jertfe» (JV. 7,2), 8ia<f>€povTwc 9eooe(3t)C «deosebit de evlavios» (22, 1). Totuşi

pietatea lui era aceea a unui om angajat în acţiune şi se mărgineşte, dacă e să judecăm după purtarea lui, la o mândră încredere în Jupiter, protectorul său.
Viaţa lui Numa este în întregime impregnată nu numai de pietate, ci şi de religie. El este eroul exactitudinii rituale, ca indianul Mânu, regele-strămoş «care avea drept divinitate *sraddhă,* încrederea religioasă», *sraddhă-deva*[2]*;* avem drept mărturie anecdota pe care o relatează Plutarh *(N.* 15, 12): «Se spune că îşi pusese în atare măsură încrederea în divin încât, într-o zi, când au venit cu vestea că se apropie duşmanii, a zâmbit şi a răspuns: ..Da, dar eu aduc o jertfă", 4yw 8e 6u'w».
4.Naturile
Varuna şi Mitra sunt deopotrivă zei şi pot avea, chiar au raporturi dife-[re]nţiale datorită unor elemente şi mecanisme ale universului sensibil (mai Aparte de om, mai aproape de om etc). Amândoi oameni, Romulus şi Numa nu se definesc în felul acesta; însă măcar se opun ca. mai puţin °[me]nesc, chiar supraomenesc, şi mai omenesc.
[1] Vezi mai înainte, p. 66 şi n. 1.
P-115-
^ *MB.* I[2], [p]. 158-160,174,175; în versiunea românească, p. 106-108,118-121. Vezi textele adunate de Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas,* 1898, 121

121.

v <
în fapt Romulus aparţine, în bună măsură, celeilalte lumi. Este fiul unui zeu şi, conform uneia dintre variantele teologiei lui Quirinus, el devine, după moarte, zeu, apt de a fi obiectul unui cult nu numai funerar, ci divini Ba chiar pe certitudinea acestei origini se întemeiază încrederea pe care o are în el însuşi şi în regele zeilor. Exteriorul său — frumuseţe, nobleţe, forţă — relevă, de la bun început, ambiguitatea naturii sale (Plutarh, *Rom.* 6, 3), care se va manifesta pe deplin cu prilejul apoteozei finale *(ibid.* 28, 1). Numa este, dimpotrivă, un om ca toţi ceilalţi şi, fiind astfel, nu doreşte deloc să fie succesorul unui semizeu. Iată ce vorbe îi pune în gură Plutarh (JV. 5,6), rostite atunci când i se oferă regalitatea : «I se atribuie lui Romulus gloria de a se fi născut dintr-un zeu; se tot spune că, în copilăria lui, a fost hrănit şi salvat datorită unei ocrotiri speciale a divinităţii; eu, spre deosebire de el, sunt de neam muritor, am fost hrănit şi crescut de oameni pe care îi cunoaşteţi.»
O altă opoziţie merge în acelaşi sens. Sunt două posibilităţi: ori Romulus nu şi-a luat soţie cu prilejul răpirii sabinelor şi n-a avut copii, sau, dacă a avut, el nu este strămoşul nici unei *gens,* cu alte cuvinte nu s-a prelungit prin sânge în istoria oraşului pe care 1-a creat. în schimb Numa, căsătorit de două ori, este revendicat drept străbun de către cel puţin patru *gentes* care au înflorit în diferite secole ale măreţiei romane, la asemeneaa titlu având pretenţia până şi o gintă plebee[1].
în sfârşit, şi înrudirile mitico-rituale ale celor două personaje se opun în acelaşi fel. Romulus şi fratele său sunt prototipurile celor două grupuri de Luperci, un colegiu arhaic, o ceată din sihlă, aproape anterioară legiloj: şi prezenţei umane (Cicero, *Pro Caelio* 26), care, o dată pe an, puţin înainte de sfârşitul iernii, se înstăpâneşte pe împrejurimile Palatinului, purifică oraşul sau măcar cartierul şi câteva prelungiri ale sale, fecundează femeile bătându-le cu curele din piele de ţap[2], eventual încoronează un rege[3], apoi dispare pentru cele douăsprezece luni care urmează. Sărbătoarea acestor. *Lupercalia,* aşa se credea, amintea prin ritualul ei un episod din copilăria
[1] Raoul Verdiere, «Calpus, fiu al lui Numa, şi tripartiţia funcţională în societatea indo-europeană». *L'Antiquite Chssique* 34, 1965, p. 425-431.
[2] Chiar Plutarh *(Rom.* 21; 11-12), care spune că Lupercii îi loveau «pe cei întâlniţi în cale[8] lor», TOV JuTioSw'i', aşadar indiferent dacă erau femei sau bărbaţi, precizează că femeile erau M'[e] asupra cărora se exercita efectul binefăcător al loviturilor (sarcină şi naştere uşoară).
[3] *FR.,* 1975, p. 157-160. -™

lui Romulus. Or, în afară de auguri, Lupercii sunt singurul colegiu care se revendică de la Romulus. Dimpotrivă, Numa este întemeietorul tuturor sacerdoţiilor «regulate», începând cu cel mai august, *flamonium,* şi cu cel rnai activ, pontificatul, care sunt în serviciul Romei şi guvernează viaţa religioasă de-a lungul întregului an cu excepţia, din cât se pare, a zilei când năvălesc Lupercii. Antiteza aminteşte una similară din India: pe de o parte duhurile Gandharva, pe care avem motive să le considerăm drept

moştenitoarele mitizate ai unui colegiu «sălbatic», sunt numite «cei ai lui Varuna»[1]; pe de altă parte, ca fiind opus (varunianului) *kşatrâ, brahman* — principiul religiei — îi este asimilat lui Mitra[2].

5. Afinrtătn_e sociale

Fără să fie un specialist în arta militară cum va fi mai târziu Tullus Hostilius, Romulus este un războinic prin ereditate, prin propriul său gust şi din motive politice: viaţa lui întreagă este un şir de lupte victorioase şi de triumfuri. Ovidiu ni-1 arată pe Marte stârnindu-1 pe fiul său să provoace războiul cu sabinii *(Faste* 3,197-198):

=O

... patriamque dedi tibi, Romule, mentem: «toile preces» dixi, «quodpetis arma dabunt».

...«Ţi-am insuflat, Romulus, o hotărâre potrivită firii tatălui tău: Ajunge cu rugăciunile, ţi-am spus; ceea ce vrei să ai vei dobândi prin arme».

Cu prilejul apoteozei sale ceea ce recomandă Romulus romanilor prin mijlocirea străbunului gintei Iulia este să cultive *rem militarem* (Titus Li-vius 1,16,7).

Numa îşi propune drept sarcină să-i dezobişnuiască pe romani de război, iar în timpul domniei sale pacea nu este tulburată nici o clipă (Plutarh, *N.* 8,1-3; 20,3). El vrea, dimpotrivă, să-i îndrepte către «a treia funcţiune», sub forma cea mai folositoare a acesteia, agricultura. «într-adevăr, nu există mdeletnicire care să inspire o dragoste la fel de puternică şi de năvalnică Pentru pace ca viaţa legată de pământ: din îndrăzneala războinică ea nu Păstrează decât atâta cât e de trebuinţă pentru a-ţi apăra bunul tău şi retează din ea ceea ce duce la nedreptate şi la cuceriri de prisos. Iată de ce, după

[1] Vezi mai înainte, p. 77.

[2] Vezi mai înainte, p. 75.

«J

ce i-a făcut pe concetăţenii săi să soarbă agricultura ca pe o băutură vrăjit! a păcii, preţuind în acest meşteşug mai mult un mijloc de a forma caractere decât de a procura avuţii, el a împărţit pământul roman în nişte părţi numite *pagi* şi a statornicit pe fiecare din ele supraveghetori şi împuterniciţi. I se întâmpla să le cerceteze chiar el şi, măsurând purtările cetăţenilor cu măsura a cât munciseră, pe unii îi înălţa la cinstiri şi la ranguri de încredere, iar pe cei leneşi şi nepăsători îi punea din nou pe calea datoriei prin mustrări şi pedepse.» *(ibid.* 16, 5-7; cf. Dionis din Halicarnas 2,76,1).

i

5. *Romulus şi Numa, Varuna şi Mitra*

Toate aceste formule ale antitezei complementare pe care le reprezintă Romulus şi Numa se suprapun unor aspecte ale opoziţiei şi totodată ale colaborării dintre Varuna şi Mitra, cu deosebirile şi cu reducţiile pe care le impun atât statutul de oameni al celor două personaje, chiar şi acela al semizeului, cât şi inserţia lor în timpul şi în spaţiul roman, în «istoria» romană. Omologiei cu India îi lipsesc, de exemplu, relaţiile diferenţiale ale lui Romulus şi Numa cu noaptea şi cu ziua[1]. Iar de adăugat se adaugi printre altele, precizări de clasă de vârstă pentru Romulus, tip de *iuuenii* şi pentru Numa — chemat la domnie la o vârstă deja aşezată şi murini de boală la peste optzeci de ani. Totuşi principiul şi expresiile majore aŞ complementarităţii subzistă, inclusiv aspectul «corectiv» al lui Numa, care temperează «rigorile» lui Romulus[2].

Cât priveşte faptul că cele două aspecte ale Suveranităţii sunt prezentate în succesiunea lor, în timp ce, în teologia lui Varuna şi a lui Mitra, precuiis şi în cea a lui Jupiter şi Dius Fidus, ele se cheamă şi se presupun unul pe celălalt asemenea celor două feţe ale aceluiaşi obiect, el rezultă, repet, şi din constrângerile fabulaţiei istorice: dacă Romulus poate împărţi o vrem[6] puterea cu Titus Tatius este numai pentru că Titus rămâne în umbra celuilalj şi nu are o activitate în numele său propriu. Este însă de neconceput ca doţ regi egali în importanţă şi antitetici să fie contemporani şi pe acelaŞ[1]

[1] Vezi mai înainte, p. 72.

[2] Vezi mai înainte, p. 68.

domeniu; ca să se exprime, antiteza lor ar da loc unor legende de conflict care ar fi nelalocul lor, cât timp cei doi termeni opuşi sunt deopotrivă de buni, deopotrivă de necesari. Astfel că, atât la Roma cât şi în afara ei, reprezentările istorice prezintă cele două tipuri de suverani ca succedându-se în timp în calitate de primul şi de al doilea: în basileogonia zeilor greci, Zeus orânduitorul îl înlocuieşte, după interludiul cu Cronos, pe creatorul exuberant Uranus; în epopeea indiană, dharmarăja Yudhişţhira este

socotit fiul şi moştenitorul ciudatului Păndu[1]; la Roma, Numa nu ajunge la rangul suprem decât după dispariţia lui Romulus. în alţi termeni, logica strictă a conceptelor implică o simultaneitate pe care teologia o acceptă şi o exprimă fără greutate, dar pe care istoria nu poate decât s-o transforme în succesiune.

6. *Jupiter şi Fides*

Legătura dintre acest tablou bipartit al legendelor Suveranităţii cu tabloul teologiei corespunzătoare se face, într-un chip izbitor, prin ceea ce putem numi zeii predilecţi ai lui Romulus şi Numa, Jupiter de o parte, Fides de cealaltă.

Deşi fiu al lui Marte, Romulus nu întreţine legături religioase cu tatăl său, ci cu Jupiter, care i-a dat semnele diriguitoare. în total, primul rege nu întemeiază decât două culte, pentru două specificări — violente, războinice — ale zeului suveran[2]: Jupiter Feretrius primeşte prima pradă de război constând în armele comandantului inamic şi anume armele regelui Acron din Caenina, omorât în duel de Romulus însuşi; Jupiter este onorat ca Stator pentru a-i fi dat regelui roman biruinţe în bătălia din Forum; în al doilea caz, actul cultural rezultă dintr-o făgăduinţă făcută de regele Romulus *in ipso discrimine,* în ceasul de cumpănă. De altfel cea de a doua victorie este caracteristică pentru maniera în care Jupiter intervine în desfăşurarea [ev]enimentelor militare: el operează, în suflete mai mult decât în trupuri, [u]n soi de prestidigitaţie suverană care face din armata aproape învinsă o [tr]upă de elită şi paralizează cealaltă armată, aproape victorioasă[3].

'M£. I[2], p. 53-55,151-157 (în trad. rom., p. 37-41,105-106).

[2] Pentru «varianta» din *De ciuitate Dei*a Sfântului Augustin v. *RRA?,* p. 181, n. 2, şi p. 210, n. 2.

[3] Vezi, pentru tratarea cea mai recentă, *RRA.*[2], p. 197-198.

Cât despre Numa, el are, fireşte, raporturi bune cu Jupiter, în primul rând cu prilejul înscăunării sale, apoi în scena când coboară *ancile;* sunt însă raporturi pacifice, de drept şi chiar de sâcâială juridică (Plutarh, *N.* 16,1 8-10). Cucernicia deosebită a celui de al doilea rege, lucru subliniat de toţi autorii antici, îi este însă rezervată zeiţei Fides care, cum am văzut, exprimă esenţa aspectului «Dius Fidius» al Suveranităţii. Dionis din Halicamas scrie (2, 75): «Nu există sentiment mai înalt, mai sfinţit decât credinţa, atât în[1] treburile statului cât şi în legăturile dintre inşi; bine pătruns de acest adevăr, Numa, cel dintâi printre oameni, a întemeiat un sanctuar pentru Fides Publica şi a înfiinţat în cinstea ei sacrificii la fel de consfinţite ca acelea pentru alte zeităţi.» Şi Plutarh spune *(N.* 16, 1) că Numa a fost cel dintâi care i-a ridicat un templu zeiţei Fides şi care i-a învăţat pe romani cel mai sfânt jurământ al lor, jurământul pe Fides — adică echivalentul jurământului *per Diurn Fidium.* Titus Livius (1,21,4) precizează că Numa a întemeiat un sacrificiu anual în cinstea zeiţei Fides şi că, cu acest prilej, flaminii majori, transportaţi în acelaşi car şi celebrând împreună, îndeplineau riturile cu mâna dreaptă — cea a credinţei *fides* — voalaţi din cap până-n picioare» *Vie de Numa* a lui Plutarh îi asociază lui Fides, cu aceeaşi valoare, pa Terminus (16, 1-3): Romulus nu vrusese să existe pietre de hotar pe întinderea lui *ager Romanus;* «hotărnicind ceea ce era al lui, lesne s-ar fi văzut ce lua din pământurile altora. Numa nu s-a mulţumit să înfiinţeze cultul lui Terminus ca zeu, ci a făcut chiar el hotărnicirea tuturor pământurilor».

Voi rezuma această confruntare evocând cele două feluri în care Anhise, plimbându-1 pe Eneea în Infern, reprezintă înfăptuirile viitoare ale regilor întemeietori: ele concentrează în câteva cuvinte trăsăturile lofi esenţiale. întâi Romulus (Eneida 6,781-784):

En huius, nate, auspicii iha inclita Roma
imperium tenis animos aequabit Olympo
septemque una sibi muro circumdabit arces
felix prole uinim...

«Iată-1, feciorul meu, iată-1 pe acela prin auspiciile căruia Roma cea ilustra ÎŞ[1] va întinde stăpânirea cât e lumea de mare, va înălţa inimile până la cer şi va cuprii într-o singură împrejmuire cele şapte coline ale ei, oraş rodnic în eroi...»

Apoi regele preot şi legislator (808-812):

Quis procul iile autem ramis insignis olivae
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta
regis Romani, primam qui legibus urbem
fundabit, Curibus pamis et paupere terţa

missus in imperium magnum...
«Cine oare este celălalt, de acolo, încununat cu ramuri de măslin, ducând cu el sfinte lucruri? Recunosc pletele, obrajii cărunţi ai regelui roman care va întemeia oraşul abia născut pe legi — un om născut în orăşelul Cures, pe un pământ modest şi, de acolo, trimis să aibă mari puteri...»

7. *Jupiter şi oaspeţii săi îndărătnici*

Jupiter cel originar, palidele entităţi care sunt Dius Fidius şi Fides nu sunt singurii care se situează pe primul plan al religiei. Vorbind despre devoţiunea Iui Numa faţă de Fides, Plutarh îi asociază zeiţei, cum am văzut, pe zeul Terminus, zeul care, el însuşi piatră de hotar fiind, face să fie respectate Haturile, ceea ce nu este decât o formă de *fides* uzuală între vecini sedentari. Pe de altă parte, o tradiţie plină de făgăduinţe explică în ce fel şi de ce acest Terminus, asociat cu o altă entitate^ Juventas, se pomeneşte având o capelă chiar în templul lui Jupiter Capitolinul.

Este vorba, într-adevăr, de p pereche de zei care colaborează, chiar dacă se întâmplă ca autorii care vorbesc despre ea să nu menţioneze, potrivit contextului sau de dragul scurtimii, decât pe unul dintre cei doi termeni ai ei. Iată legenda (Dionis din Halicarnas, 3,69, 5-6; Florus 1,7,9; etc). Când Tarquinius s-a hotărât să-1 instaleze pe Jupiter pe Capitoliu, zeii care aveau pe colină *fana* sau *sacella,* temple sau capele, au fost întrebaţi dacă voiau să cedeze locul unui zeu mai mare decât ei. Prin glasul augurilor, au acceptat toţi, în afară de Juventas şi de Terminus. Interpreţii gândului divin au declarat că această *contumacia,* această încăpăţânare sau nesupunere, este un motiv de bucurie: cei doi îndărătnici aveau să-i garanteze Romei, cu diverse nuanţe în funcţie de variante, tocmai ceea ce exprimă numele lor, o tinereţe veşnică, statornicia pe temeliile ei. Romanii s-au bucurat aşadar şi Jupiter îi va găzdui pentru totdeauna pe aceşti oaspeţi ai săi, supravieţuitori dintr-o altă epocă, în lăcaşul în care, Preabun şi Preamare, îşi declara supremaţia asupra tuturor lucrurilor.

în ceea ce o priveşte pe Juventas există dovada că legenda este străveche, preromană, pentru că Irlanda pre-creştină cunoştea o versiune care, în chipul cel mai simplu, se sfârşea mai puţin bine pentru zeul suveran *Dagda (Dagde)*[1]. Povestirea transcrisă în istorie îl arată întâi pe Dagda împărţind zeilor Tuatha De Danann — zeii cei vechi — *side,* colinele văii râului Boyne, unde vor continua să trăiască, în mod normal invizibili, printre oamenii care invadaseră de curând insula, şi adjudecându-şi una I dintre aceste coline. La împărţeală 1-a uitat pe zeul In Mac 6c, Fiul Tânăr[2], j propriul său fiu. Acesta i se înfăţişează şi îi cere ospitalitate (textual: «împrumutarea» casei sale) «ziua şi noaptea», *iasacht la ocus aidche.* Dagda înţelege «ospitalitate pentru ziua prezentă şi pentru noaptea care o urmează» şi îl primeşte. Numai că, atunci când vine sorocul şi Dagda îl pofteşte să plece, Tânărul îi răspunde că a fost primit să locuiască acolo «ziua şi noaptea», adică pentru totalitatea timpului. Dagda trebuie să părăsească locul. Sub numele de «Palat (sau Casă) al lui Mac 6c», tumulul acesta este | celebru în legendă: este una dintre reprezentările sau măcar una dintre căile de pătrundere în Cealaltă Lume, acolo unde morţii duc o viaţă preafericită. Mac 6c se ocupă şi de cei vii, dar nu de toţi. Potrivit numelui său, în conflictele în care se înfruntă «tineri» cu «bătrâni» el intervine întotdeauna în favoarea celor dintâi. Druizii i-au anunţat lui Dare că are să moară dacă fiica lui va naşte un copil. Dare ia toate precauţiile pentru a împiedica pe fiica lui să întâlnească un bărbat. Atunci Mac 6c are grijă ca fata să rămână însărcinată şi copilul temut se va naşte — dar se naşte cu o barbă cârlionţată şi nişte plete de două ori mai lungi decât braţul. într-adevăr, druizii au reuşit să «lege» trupul mamei timp de nouă ani[3]. Vestita poveste a lui Diarmaid şi Grăinne, cunoscută dintr-un număr de texte vechi şi din multe balade, este, în esenţă, povestea rivalităţii dintre «tânăr» şi «bătrân»[4]: bătrânul Finn

[1] *ZCPh.* 19, p. 55; cf. *Tochmarc Etăine* (ed. O. Bergin şi R.I. Best, 1938), 15, unde este vorba j despre o *sfd* a lui Elcmar. Numeroase variante, de ex. poemul lui Cinâid ua Hartacâin: L. Gwynn, *ario* 7,1914, p. 210-212. Vezi vechiul meu articol «Jeunesse.e'temite, aube», *Annales d'histoire economique* j *el sociale* 10,1938, p. 289-301 (îndeosebi p. 293-295) şi A. şi B. Rees, *Celtic Heritage,* 1961, p. 88-89J

[2] *6c* de la **iuun-ko-;* numele apare adesea sub forma alterată *Mac ind 6c* «Fiul celor tineri»-!

[3] De ex. *RC.* 38,1920-1921, p. 238-239 (textul din *Book of Leinster,* p. 319 a. b., citat de J. Vendryes.

[4] Deex. RC. 11,1890, p. 125-134 (text din secolul al X-lea, publicat de Kuno Meyer); v. A-j Krappe, *Folklore,* 47,1936, p. 348, n. 3 (bibliografie); A. şi B. Rees, *Celtic Heritage,* p. 281-284J

L

a luat de nevastă pe frumoasa Grăinne, dar aceasta s-a lăsat răpită de nepotul lui Finn, Diarmaid, al cărui tată adoptiv este Oengus (un alt nume al lui Mac 6c); de aici urmărire, conflict, în cursul căruia fiecare dintre părţi îşi găseşte auxiliarii naturali; textul publicat de Kuno Meyer este tipic în privinţa aceasta: o bătrână, îndemnată de Finn care îi promite că o va lua drept singura lui soţie, îl trădează pe Diarmaid şi întinde o cursă îndrăgostiţilor fugari, însă, în clipa în care Finn stă să-i prindă, lângă ţărm apare, într-o barcă, un salvator providenţial care îi ia cu el; omul acesta, înveşmântat într-o frumoasă mantie de culoarea aurului, este Oengus, Mac 6c.

Politeismul irlandez n-a supravieţuit decât în nişte povestiri romanţate, în care vechea teologie a personajelor apare diluată. Dar şi aici, ca în atâtea alte cazuri, doctrina poate fi totuşi întrezărită. Dagda, zeul suveran, a fost căpetenia zeilor Tuatha De Danann atâta vreme cât aceştia erau «actuali». Mac 6c, zeu din generaţia următoare şi proteguitor al celor tineri, se statorniceşte în casa lui Dagda cu forţa, şi chiar îl sileşte să plece. Intriga este, în privinţa aceasta, invers decât în anecdota romană: Dagda, Zeul Bun, este anterior, în tumul, Fiului Tânăr, iar Fiul Tânăr îl alungă pentru totdeauna, în timp ce Jupiter este ulterior, pe Capitoliu, zeiţei Juventas şi este doar obligat să o păstreze pe veci în noul său sanctuar, la care această concesie nu-1 obligă să renunţe. Această inversare este poate legată de faptul că evenimentul irlandez se petrece în momentul în care zeii, inclusiv Dagda, mai marele lor, dispar ca ocupanţi vizibili ai Irlandei şi nu mai rămân acolo decât cu statutul de duhuri, de «zâne», în timp ce evenimentul roman are loc în clipa în care construirea templului capitolin consacră, sporeşte, face simţită maiestatea celui mai mare zeu. în ciuda acestei inversări, cele două naraţiuni, care îl opun amândouă pe zeul suveran divinităţii protectoare a tinerilor, şi amândouă îi dau ultimul cuvânt celei de a doua, sunt prea asemănătoare pentru a fi independente. Vechimea pe care o are *contumacia* zeiţei Juventas este aşadar dovedită. Dar care este sensul ei sau, mai degrabă — de vreme ce cele două personaje nu au împreună decât o singură legendă, care justifică această găzduire excepţională — ce sens are *contumacia* lui Juventas şi a lui Terminus şi asocierea lor cu Jupiter? Care este relaţia cu domeniul zeului suveran a acestei abstracţii şi a acestui obiect?

8. *Terminus*

Pentru Terminus interpretarea se poate face imediat. El este zeul pietrei de hotar, al demarcării între proprietăţi (Ovidiu, *Fastes* 1,642: *separat indicio qui deus ama sud)* sau, pe plan internaţional, între *ager Romanus* şi vecinii săi. Drept urmare, el este garantul fericitei păci interioare şi exterioare care rezultă din respectarea hotarelor. în ziua Terminaliilor (23 februarie) un rit exprimă binefacerile acestei împărţiri legitime, stabile, pacifice a bunurilor prin excelenţă care sunt pământurile pentru ţăranii latini *(ibid.* 645-646):

Te duo diuersa domini pro parte coronan binaqve serta tibi binaque liba ferunt. Cei doi stăpâni (a două ogoare vecine) te încununează fiecare în numele său, îţi închină fiecare ghirlanda şi plăcinta lui sacră.

Pe cel care îi aduce cinstire Terminus îl fereşte de jaf, de uzurpare, de proces (659-660):

Tu *populos urbesque et regna ingentia Finis, onmis erit sine te litigiosus ager.* Tu arăţi hotarul dintre popoare, oraşe, regate fără capăt. Fără tine orice ogor ar duce la judecată.

S-au arătat mai sus considerentele care se crede că l-au determinat pe Numa să întemeieze cultul lui Terminus o dată cu cel al zeiţei Fides: opoziţia care se vădeşte aici între Romulus şi Numa este aceea dintre aviditatea agresivă şi pacea de bună-credinţă sau, cum spune Plutarh, dintre Svvanic şi Sucaioou'vTi. Această concepţie a bunului posedat luminează conceptul vedic de *bhâga.* Este vorba de faptul că, în RgVeda, lotul *bhăga,* la fel ca şi prada, miza desemnată prin *âmsa,* se referea în principal la «bunurile vii», la o bogăţie în vite, în timp ce Terminus atribuie pământurile, principala proprietate într-o societate sedentarizată.

9.Juuentas

Juuentas (-ta, -tus) este mai complexă. înainte de toate, ca şi Mac 6c, ea îi ocroteşte pe tineri, dar nu când e vorba de pasiunile sau de întreprin-

derile lor romaneşti cum face Mac 6c-ul literaturii; ci mai degrabă în statutuLde datorii şi de drepturi de care vor beneficia atâta vreme cât vor fi număraţi printre *iuuenes:* băieţii de şaptesprezece ani care se despart de toga pretextă pentru a îmbrăca toga virilă îi aduc sacrificii, ceea ce îi permite lui Tertullian *(Adnationes* 2,11) să o definească pe Juuentas drept *dea nouonim togatorum,* zeiţă a noilor togaţi, formulă confirmată de Cicero *(AdAtticum* 118,3) — care vorbeşte despre *anniversaria sacra Juuentatis,* şi de Verrius Flacus (Paul, p. 92 L^1 = p. 226 L^2), care vorbeşte despre *Juuentatis sacra pro iuuenibus instituta,* cultul zeiţei Juventas întemeiat pentru tineri — şi de asemenea de faptul că ziua de 18 octombrie, zi în care Augustus a îmbrăcat toga virilă, comporta pe un calendar (Cumae) o *supplicatio Spei et Juuentati.*

însă Juventas nu este numai ocrotitoarea, în ordinea dispersată, după hazardul naşterilor, a nenumăraţilor *iuuenes* ai Romei, ea este protectoarea tinerilor, *iuuenes,* în calitatea lor de clasă de vârstă şi, în primul rând, ca reprezentând partea cea mai cu folos mobilizabilă a populaţiei.

Autorul de anale Piso i-a atribuit lui Servius Tullius o formă arhaică de recensământ al cărei tablou a fost păstrat de Dionis din Halicamas (4,15) şi de care istoricii moderni se debarasează cam prea iute. Dionis tocmai spusese (§4) că, pentru a şti an de an numărul de *uiri,* de *mulieres* şi de *impuberes* din care e alcătuit poporul roman, regele dăduse poruncă locuitorilor fiecărui *pagus,* adunaţi în ziua de Paganalia, să verse — un frumos anacronism, pe atunci neexistând monedă — trei feluri de monezi, câte unul pentru fiecare categorie. El adaugă, iar informaţia provine de la Piso, că Servius a prescris, de asemenea, să se verse câte o monedă pentru fiecare naştere la tezaurul Junonei Lucina; şi, pentru fiecare deces, la tezaurul Venerei *in luco* (Libitina sau Lubitina, veche zeiţă a morţilor al cărei nume a fost apropiat de verbul etrusc *lupu* «a murit (?)»); şi, pentru fiecare tânăr care îmbrăca toga virilă, la tezaurul zeiţei Juventas, fără îndoială acea Juventas adăpostită într-o capelă a templului lui Jupiter O[ptimus] M[aximus]. Şi Piso conchide: «în felul acesta regele putea să ştie în fiecare an numărul total al romanilor şi câţi dintre ei erau la vârsta armelor», KCU TIVCC e£ «IJTWV TT)V OTpareuoiu'ov f|Xiiciav elxov.

Vedem că Juventas se ocupă de societate, sub aspectul acelor lucruri care îi asigură forţa şi durata, ansamblul mereu reînnoit al celor *iuuenes.* Noţiunile de recensământ al populaţiei mobilizabile, de mobilizare virtual

L

permanentărij*', consemnată în evidenţe ţinute la curent, sunt specifice civilizaţiei romane, cel puţin în formele elaborate sub care aceste noţiuni apar în literatură. Dar Juventas asigură de asemenea şi un serviciu similar — deşi acoperind o bază socială mai restrânsă — cu cel pe care Aryaman, protector al societăţii arya, şi-1 asumă în RgVeda. Aryaman păstrează coeziunea şi asigură durata unei societăţi care nu este desigur pacifică, dar pe care n-o strânge — până şi în tiparele vieţii «civile» — armătura pefecţionată a centuriilor. Mijloacele lui sunt, cum am văzut, alianţele matrimoniale, ospitalitatea, darurile, toate legăturile puternice şi totodată suple ale fraternităţii obligatorii[1]. Cu Juventas Roma contează, pentru coeziunea ei, pe o organizaţie militară care este totodată, în principalele comiţii, organizaţia politică.

-----Clasă de vârstă pe care o reprezintă *iuuenes* nu constituia doar partea cea mai importantă a populaţiei mobilizabile. Tinerii sunt şi partea germinativă a populaţiei şi, prin aceasta, îi asigură perpetua reînnoire. între impuber şi neputincios, între *puer* şi *senex,* sau chiar *senior, iuuenis* este cel care, din generaţie în generaţie, prelungeşte Roma, îi dă nu numai *ăK\xr* a unei clipe, vitalitatea actuală, dar şi, prin procreaţia de care este apt, acea succesiune de *aK\iai,* de înfloriri ale unei clipe, care constituie *aeternitas*[1]. Tânărul, *iuuenis,* este nubil aşa cum este mobilizabil, luptă dar şi zămisleşte, este *miles* şi totodată *genitor.* Titus Livius, la sfârşitul cărţii sale a cincea, când povesteşte orele de teamă în timpul cărora romanii aşteaptă sosirea galilor lui Brennus[3], îi arată amputându-şi ei înşişi societatea, nepăstrând din ea decât ceea ce e necesar ca să supravieţuiască şi să se dezvolte din

nou (5, 39, 12; 40, 1):

Cum nu mai era nici o speranţă, atât de puţine trupe mai rămăseseră, ca oraşul să mai poată fi apărat, s-a luat hotărârea ca tinerimea militară, *iuuentatem mîlitarem,* cu nevestele şi cu copiii, precum şi partea încă în putere a senatului, *senatusque robur,* să se retragă în cetăţuie şi pe Capitoliu, unde vor fi strânse arme şi provizii, şi ca, din acest loc întărit, ea să îi apere pe zei, pe oameni, numele roman... Apoi ei [bătrânii părăsiţi] spun cuvinte de îndemn şirului de tineri, *ad agmen iuuenum,* pe care îi însoţesc până pe Capitoliu şi la cetăţuie, încredinţând vitejiei şi puterii lor tinereşti, *uirtuti eorum iuuentaeque,* cât noroc îi mai rămânea oraşului lor, biruitor în toate războaiele timp de trei sute şaizeci de ani.

[1] Vezi mai înainte, p. 96-103.

[2] Asupra înrudirii etimologice dintre *aeuum* şi *iuuen-* v. E. Benveniste, «Expression indo-europeenne de l'^ternite», *BSL.* 38,1937, p. 103-112, şi, de mine însumi, «Le plus vieux nom armenien du jeune homme», *ibid.* 39,1938, p. 185-192.

[3] *ME.* III, p. 222-228 (în versiunea românească p. 873-876).

Această *iuuentus militaris,* aceşti *iuuenes* cu a lor *uirtus* şi *iuuenta* sunt mai mult decât o armată: însoţiţi de soţii, *coniuges,* de copii, *liberi,* şi de senatorii încă viguroşi, ei sunt societatea romană redusă la esenţial, chezăşia şi unealta viitorului. Peisaj roman, peisaj eroic şi patriotic, în care recunoaştem principalele funcţii ale lui Aryaman, inclusiv pe aceea de a asigura dăinuirea societăţii arya păstrând nu numai pe bărbaţi, ci şi pe soţii, depozitarele rodniciilor legiuite. Romana *iuuentus* a ţinut, în această împrejurare, promisiunea pe care *contumacia,* îndărătnicia zeiţei «sale», o făcuse străbunilor săi. Nu este întâmplare, ci armonie faptul că, în Titus Livius, Camillus îşi încheie astfel discursul prin care îi convinge pe concetăţenii lui să nu abandoneze ruinele Romei pentru casele intacte de la Veii (5,54,7):

Aici este Capitoliul unde odinioară, când a fost găsit aici un cap de om, interpreţii au declarat că aici, în locul acesta, se va afla capul lumii, înălţimea imperiului. Tot aici, când s-au luat auspiciile pentru a elibera Capitoliul de vechii săi locuitori divini, Juventas şi Terminus, spre marea bucurie a părinţilor voştri, n-au îngăduit să fie clintiţi din loc. Şi tot aici se află focurile Vestei, scuturile trimise din cer, toţi zeii care, dacă rămâneţi, or să vă ocrotească...

Este un text frumos, care le asociază pe cele două divinităţi minore cu tot ce este mai sus pus în religia romană: însuşi Jupiter, prin templul său capitolin şi prin minunea capului de om, scutul pe care 1-a făcut să cadă din cer asupra Romei şi pe care salienii lui Marte şi Quirinus îl administrează cu copiile care îl protejează, în sfârşit Vesta în vatra ei nestinsă, întocmai cum Aryaman[1] şi Bhaga, locotenenţi ai lui Mitra pe cele două domenii omoloage cu ale lor — menţinerea societăţii arya, repartizarea bunurilor în această societate —, sunt totodată minori prin raport la zeul cel mare şi suverani împreună cu el prin raport la restul zeilor, tot aşa Juventas şi Terminus sunt minori prin raport la zeul *rex* care îi găzduieşte şi participă la maiestatea sa, în atare măsură încât s-au putut grava inscripţii dedicate lui Jupiter Juventas şi lui Jupiter Terminus. Ovidiu *(Fastes 2,* 667-672), vorbind despre Terminalia, are dreptate să opună zeul - piatră de hotar întregii mulţimi a zeilor, *deorum cuncta turba,* masei zeilor, zeilor de rând:

[1] Aş dori să nu se afirme că aş fi spus că Juventas «este» Aryaman; ea ocupă locul omolog locului său în echipa suverană, îndeplineşte câteva dintre funcţiunile lui, dar şi altele, specific romane, în 'egătură cu numele ei.

... et magno cum Joue templa tenet:
Nune quoque, se supra ne quid nisi sidera cemat,
exiguum templi tecta foramen habent.

El sălăşluieşte în acelaşi templu ca marele Jupiter. Chiar şi în zilele noastre, pentru ca el să nu vadă deasupra lui decât astrele, acoperişul capelei sale are o îngustă deschidere...

10. *Dezvoltări*

Statornicirea Romei pe locul întemeierii sale i-a orientat pe cei doi asociaţi ai lui Jupiter în altă direcţie decât a făcut-o RgVeda pent Aryaman şi Bhaga, Avesta pentru Sraosa şi Asi. Articulaţia «oameni bunuri» aproape s-a şters în faţa alteia, «durată ~ stabilitate», şi, în fine, «timp ~ spaţiu». Această evoluţie, care de altfel n-a ajuns niciodată până la o construcţie filozofică, a început fără îndoială atunci când a treia divinitate a grupului a dobândit natura şi numele pietrei de hotar, adică a avut de păzit loturi de pământ în loc de proprietăţi mobile. în India, în Iran, nici Bhaga, nici Asi nu puteau evoca spaţiul, şi astfel mai degrabă Aryaman, zeu protector al popoarelor arya, şi Sraosa, spirit protector al comunităţilor mazdeene, sunt cei care garantează, împreună cu o lungă durată în timp, şi un minimum de stabilitate în spaţiu. Specificarea «terminus», poate efect al unei influenţe etrusce[1], a distins mai bine, a repartizat teologic mai bine cele două cadre majore, al percepţiei şi al activităţii umane.

Dezvoltarea vocaţiei imperiale a Romei *(tu regere imperio populos Romane memento* — aminteşte-ţi, romane, [că îţi e scris] să cârmuieşti popoarele cu puterea armelor tale) a determinat o şi mai mare

schimbare, de-a dreptul o răsturnare, cel puţin în ce-1 priveşte pe Terminus: o «extindere la întinderea lumii», comparabilă cu ceea ce imperialismul mazdeean a produs, nu în realitatea politică, ci în ideologie, în cazul lui Sraosa şi al lui Asi; prin retribuţiile bune sau rele care urmează după moartea indivizilor, Asi are un câmp de acţiune aproape infinit, o deschidere spre eternitate; Sraosa, în principiu patron al societăţii credincioase, prin

[1] Vezi frumosul memoriu al Giuliei Piccaluga «Vegoia», p. 133-150 din *Minutal, saggi di storia delle religioni,* 1974. De aceeaşi autoare: *Terminus, I segni di conţine nella religione romana,* 1974.

opoziţie cu restul, devine stăpânul întregii lumi corporale: în fapt tot ceea ce nu este credincios este condamnat, eliminat, iar tot ce e bun este, cel puţin virtual, credincios. La Roma aceste extinderi sunt temporale: Juventas, mai generoasă decât cele douăsprezece păsări ale lui Jupiter, îi făgăduieşte Romei *firma omnia et aeterna* (Florus 1,7); Terminus dispare ca piatră de hotar în formula celebră cu care Ovidiu agrementează descrierea riturilor sărbătorii sale *(Fastes* 2, 679-684):

Est uia quae populum Laurentes ducit in agros
quondam Dardanio regna petita duci:
illa lanigeri pecoris tibi, Termine, fibris
sacra uidet fieri sextus ab urbe lapis.
Gentibus est aliis tellus data limite certo
Romanae spatium est urbi et orbi idem.

Există un drum care duce spre ogoarele laurenţilor, spre regatul căutat odinioară de căpetenia dardană. Pe această cale piatra de hotar ce se numără a şasea de la Roma te vede închinând, Terminus, măruntaiele unei jertfe lânoase. Celorlalte neamuri le-a fost dat un pământ cu anumite hotare. întinderea oraşului roman este aceeaşi cu întinderea lumii.

Atunci când îi dezvăluie Venerei şansele viitoare ale poporului nefericitului său fiu, Jupiter însuşi evocă, printr-o dublă negaţie, acest stadiu ultim al speranţelor romane *(Eneide* 1,275-279):

înde lupae fuluo nutricis tegmine laetus
Romulus suscipiet gentem et Mauortia condet
Moenia Romanosque suo de nomine dicet.
His ego nec metas *rerum nec* tempora *pono:*
imperium sine fine *dedi...*

Astfel născut, din belşug hrănit cu laptele lupoaicei ruginii, Romulus va înălţa neamul troienilor, va întemeia zidurile războinice şi le va da romanilor numele său. Puterii lor eu *nu-i pun nici un hotar, nu-i pun nici un soroc:* le-am dat un imperiu *fără de margini...*

întruchiparea zeului care veghează la împărţirea bunurilor într-o piatră de hotar bine înfiptă face ca Roma să nu fi putut păstra în acest fragment de mitologie ceea ce constituie proprietatea negativă inseparabilă a zeului «lotului», proprietate negativă pe care indienii din vremea Brahmanelor exprimau prin dictonul «Bhaga este orb». Terminus risca să fie violat, să *Ie strămutat de mâna omului, dar nu are capricii, nu se aşază undeva la

întâmplare şi nu dănţuieşte noaptea ca duhurile sprinţare. Cea cari întrupează acest aspect al lui Bhaga este Fortuna, punând problema obscur^ a propriei sale origini: zeiţă autohtonă sau zeiţă împrumutată? în orice cai zeiţă latină, ale cărei relaţii strânse cu Jupiter sunt atestate şi la alte populata latine. Cazul cel mai remarcabil este cel al Fortunei de la Praeneste[1], pentru care s-a reconstituit acelaşi mister, acelaşi enunţ enigmatic pe care *R V.* 1(1 72,3-5 i-1 aplică nu lui Bhaga, ci altui suveran minor, unul dintre cei cari au fost afectaţi «jumătăţii Varuna» a suveranităţii pentru a-i echilibra pe cei din «jumătatea Mitra», şi anume Dakşa[2]. Personificare a energiei în acţiune, Dakşa este într-adevăr unul dintre zeii Âditya, unul dintre fii lui Aditi, «cea nelegată»; însă puterea pe care o conţine conceptul un« asemenea energii face ca el să fie totodată plasat la originea universului inclusiv a lui Aditi. Poeţii vedici acceptă această contradicţie şi meditează la ea[3]:

Din Aditi s-a născut Dakşa Şi din Dakşa Aditi.
Căci s-a născut Aditi, O, Dakşa, ea care este fiica ta. După ea s-au născut zeii, preafericiţii, nemuritorii înrudiţi...

Astfel energia masculină creatoare şi forţa feminină nedeterminată nu şi-au împărţit originea lucrurilor: li se aduce omagiu într-un condominiu enigmatic, în care ce este înainte şi ce este după aceea, prima zămislire şi prima naştere aparţin amândurora. Aproape conform aceluiaşi diptic se articulează la Praeneste pe de o parte Fortuna *Primigenia,* «primordială», dătătoare de sorţi, cu Jupiter *puer,* copil, pe care îl alăptează, şi pe de alta parte Jupiter cu fiica sa Fortuna, *Jouis puer* sau, cum spune cea mai veche inscripţie, *Diouo fileia.* Dar această enigmă nu are corespondent la Roma, iar

romanii care voiau să consulte sorţii Primigeniei trebuiau să se dua la Praeneste.

[1] *Deeses htines et mythes vediques,* 1956, p. 71-98; *FR.,* 1975, p. 238-249.
[2] Vezi mai înainte, p. 95,110-111.
[3] Vezi mai înainte, p. 112.

11. *Quirinus din altă perspectivă*
Prin specificarea sa în Juventas, divinitatea protectoare a colectivităţii are un domeniu mai restrâns decât indicul Aryaman: nu toţi cetăţenii, ci doar cetăţenii cei mai interesanţi pentru stat, cei care sunt capabili să lupte şi să procreeze. Poate această limitare este o consecinţă, o reacţie la reprezentarea pe care romanii au impus-o celei de a treia funcţiuni în triada , primitivă Jupiter Marte Quirinus. La sfârşitul listelor canonice care trebuie să rezume în câteva nume divine structura celor trei funcţiuni, al treilea nivel, prin esenţa lui multiform şi îmbucătăţit, nu este niciodată complet reprezentat: autorii listelor au reţinut probabil un singur aspect, lăsându-le pe celelalte în umbră, rămânând să le repună în lumină în variante circumstanţiale. Romanii şi umbrienii de la Iguvium n-au ales pentru acest oficiu nici una dintre divinităţile imediat legate de un aspect sau altul al fecundităţii; ei l-au preferat pe zeul totalităţii sociale organizate, **Couirino-, *Vofiono-,* noţiune care aparţine neîndoielnic, într-un anume sens, celei de a treia funcţiuni: marele număr de oameni — în tablourile vedice pus adesea în paralel cu marele număr de cai şi de vaci — era o mărturie şi un mijloc de prosperitate, urmarea unei bune fecundităţi şi a unei păci statornice, toate acestea avantaje esenţiale în cadrul acestei a treia funcţiuni şi dintre care unele sunt mai direct exprimate în variante ocazionale ale listei canonice (Jupiter Marte Ops în Regia; Jupiter Marte *Flora > Venus ca patroni ai carelor concurente). Este adevărat că ritualurile îl pun pe Quirinus în strânsă legătură cu aceleaşi griji: *flamen Quirinalis* nu are alte oficii cunoscute decât cele în serviciul grânelor şi în sărbători consacrate nu zeului său Quirinus, ci unor divinităţi agricole (Robigalia, Consualia), ?• chiar şi sărbătoarea Quirinalia «coincide cu» sărbătoarea de încheiere [a] Prăjini grăunţelor. Numele lui Quirinus se referă la altceva: colectivitatea [de] *uiri,* bărbaţi, organizaţi în *curiae (*co-ukia-);* el este zeul romanilor ca fiind *Quirites* (**co-uirit-),* ansamblu coerent alcătuit din acei *Virites,* «individualităţi» (cf. *uiritim* «pe cap de om, fiecăruia în parte»),pe care Ştiinţa pontificală îi asocia cu Quirinus, aşa cum îl asocia pe Marte cu *Moles* [<<n^]ulţimi de oameni nediferenţiate», care acţionau ca forţă. Rezultă de aici [Ca n]oţiunea divină care ar trebui să fie, potrivit numelui său, cea mai exact

L

echivalentă cu Aryaman s-a găsit antrenată în a treia funcţiune şi n-a lăsafl disponibilă pentru prima, ca auxiliar al lui Jupiter în ocrotirea persoanelor J decât o divinitate care exprimă şi patronează elita de vârstă şi nu masaj pe *iuuenes* între Quirites. Unitatea acestui ansamblu este de altfel în partej restabilită, în planul «istoriei», datorită ideologiei lui Romulus, datorită! raportului acestui *iuuenis* prin excelenţă cu Jupiter în calitatea lui de regej şi totodată cu Quirinus, în calitatea lui de strămoş divinizat.
în India, Aryaman a păstrat la primul nivel, în apropierea lui Mitra,| totalitatea celor ocrotiţi de el, pe toţi cei din neamul arya. Firește, în zonl lui de acţiune mai multe compartimente (patronajul darului, al uniunilojf conjugale, al liberei circulaţii) sunt învecinate cu belşugul şi cu fecunditatea] iar pacea pe care o statorniceşte în raporturile sociale este prielnici prosperităţii. însă în grupurile reprezentative ale celor trei funcţiuni al treilea loc nu îl ocupă el, ci fie zeii Năsatya, a căror serviabilitate este nelimitatâl fie substituţi circumstanţiali ai zeilor Năsatya (Puşan, zeul cirezilor şi al turmelor; Sarasvatî, zeiţa apelor şi a râurilor...). Amploarea corpusului vedic ne permite totuşi să reperăm pasaje care ne arată în ce fel ar fi putut să joace] în aceste grupări, rolul lui Quirinus. Este cazul cu A V. 3,14, fragment cârd este utilizat pentru a obţine prosperitatea cirezilor şi a turmelor. Din cela şase strofe ale imnului numai cea de a doua invocă zei, care se repartizeazl pe cele trei funcţiuni (în ordinea 3, 1, 2); aceştia sunt

Aryaman cu PuşaJ (zeul cirezilor şi al turmelor), Brhaspati (zeul preoţilor), Indra (zeuj războinic în calitatea lui de *dhanamjayă* «cuceritor al bogăţiilor»).

12. *Terminus şi Numa, iuuenes şi Romulus*

De bună seamă putem da socoteală pe scurt de o deosebire importanta dintre locotenenţii lui Mitra şi oaspeţii capitolini ai lui Jupiter amintind fapn» că Jupiter, atât de departe în trecut cât îl cunoaştem, confiscă cele doul aspecte ale Suveranităţii, pe cel varunian şi pe cel mitrian, nelăsânduf palidului Dius Fidius decât un reflex al celui de al doilea. în timp ce Aryaman şi Bhaga sunt amândoi puternic ataşaţi lui Mitra, Terminus 1 Juventas s-au situat mai degrabă, cel dintâi în aspectul «pompilian», di» al Suveranităţii, cel de al doilea în aspectul său «romulian», mai exact iovia*

Pe de o parte Terminus, înainte de epoca marilor cuceriri, a rămas conform funcţiei sale paşnice, nerăzboinice, de ocrotitor al hotarelor, care îl irita atât de mult pe Romulus, nerăbdător să-şi extindă posesiunile, şi pe care Numa, dimpotrivă, o onora pe aceeaşi treaptă ca pe *fides.*

Pe de altă parte în Romulus se manifestă tânărul *iuuenis* prin excelenţă, iar Celeres ai săi sunt, în veşmânt istoric, comparabili cu tinerii războinici cereşti din RgVeda, zeii Marut, în care Stig Wikander a recunoscut proiecţia mitică a unui «Männerbund» arya. Principalul colegiu sacerdotal pe care Romulus se consideră că 1-a lăst moştenire este acela al Lupercilor, care pretinde că imită o *iuuentus* sălbatică şi mai străveche. Restaurarea marelui tată alban, răpirea sabinelor, duelul împotriva lui Acron sunt actele unui *iunior,* în timp ce fondul caracterului lui Numa şi al operei sale este *grauitas,* iar primul sacerdoţiu pe care îl instituie după ce i-a desfiinţat pe Celeres este *flamonium-u* celor trei mari flamini, cu un statut atât de exigent încât, în epoca clasică, simpla conferire a titlului de către primul dintre ei va fi suficientă pentru a transforma în vrednic senator un *iuuenis* până atunci foarte preocupat să facă năzdrăvănii (Titus Livius 27,8). Totul se petrece ca şi când la Roma semnalmentul cel mai complet al unui zeu omolog lui Aryaman, protector al neamului arya, ar fi trecut la Quirinus, protector al neamului Quiritilor, părăsind totodată zona Suveranităţii pentru a reprezenta, într-un fel incomplet însă legitim, al treilea nivel din lista canonică a zeilor celor trei fricţiuni şi n-ar fi lăsat, la primul nivel, decât acea parte a Quiritilor săi care era cea mai de folos apărării, dezvoltării şi duratei în timp a Romei, şi anume pe *iuuenes,* adică pe aceia dintre romanii din fiecare generaţie care se află sub controlul şi sub paza zeiţei Juventas Ş[1]- constituie grosul legiunilor[1].

Reorganizarea efectuată la Roma a teologiei Suveranităţii este uşor de reprezentat grafic într-un tabel:

Şi India, în mitologia ei, a extras din colectivitatea generală pe «tineri» ca fiind «ansamblul sau 'ta combatanţilor posibili», dar la nivelul celei de a doua funcţiuni; aceştia sunt zeii Marut, care nu

[a]« legătură directă cu Aryaman (şi nici cu ViSveDevâh); numele lor pare înrudit cu cel al tinerilor *'"ya* indo-iranieni, «tineri care devin cu uşurinţă excesivi» (cf. gr. ucîpaj etc): S. Wikander, *Der*

[ar]«c/j[e] *Männerbund,* 1938.

GEORGES DUMEZ1L

Zei vedici
rVARUNA
[1] j MITRA +^
l ARYAMAN + BHAGA
II Indra + zeii Marut
gemenii Năsatya
divinităţi ale fecundităţii [ale abundenţei etc. (S arasvatî, Puşan...)
ii VisveDevâh]
Zei romani
Eroi romani

JVPITER +
DIVS FIDIVS, FIDES
ţJVVENTAS *(Romulus*
ca întemeietor
TERMINVS *[Nlima*
II Marte
III <
divinităţi ale^ecunditaţii,
ale abundenţeietc.
(Ops, Flora../)
Romulus şi *Remus*
QVIRINVS

omu
Romulus divinizat
I, II, III: cele trei funcţiuni;
; CAPITALE: principalii zei suverani;
CAPITĂLUŢE: divinităţi auxiliare ale marilor zei suverani;
drepte de rând: divinităţi ale celorlalte două funcţiuni fără raport direct cu suveranitatea;
cursive de rând: oameni, regi ai Romei marcaţi funcţional;
linie continuă: omologie funcţională parţială între divinităţi de niveluri diferite;
linie discontinuă: omologie funcţională parţială între zeu şi un om.

Astfel se îmbogăţeşte caracterizarea complexului Quirinus. Astfel dezvăluie şi originalitatea unei teologii romane a Suveranităţii care nu se va modifica decât în ultimele secole ale Republicii cu divinizarea Romei înseşi apoi prin ascensiunea divinităţilor dragi primilor stăpâni — Venus, ApoH[0] — , în sfârşit, sub principat, o dată cu organizarea noilor culte imperial

CAPITOLUL V

ZEII SUVERANI AI SCANDINAVILOR

Marcel Granet, căruia îi plăceau formulele scurte şi frapante, spunea că de pe ţărmurile Irlandei până la cele ale Manciuriei nu exista decât o singură civilizaţie. Voia să spună prin asta că nici un obstacol natural, începând cu preistoria, n-a împiedicat comunicarea, eruptivă sau osmotică, de la un capăt la celălalt al întinsei câmpii a Eurasiei de Nord, pe care o taie doar lanţul, uşor de trecut, al Uralilor. Cât despre indo-europeni, se constată că ramurile septentrionale ale familiei prezintă, prin raportare la cele meridionale, un număr de trăsături specifice care amintesc ceea ce se observă de la fino-ugrieni până la tunguşi. Fenomenul cel mai izbitor este importanţa luată de către forme mai pure sau mai puţin pure de şamanism: druizii înşişi, atât de conservatori în alte privinţe, dispuneau de tehnici pe care brahmanii nu şi le-ar fi imaginat, iar Odinn, spânzurat de un arbore timp de nouă zile, timp cât să suscite runele, l-ar fi surprins pe Varuna. ^ Lucrurile trebuie însă cercetate mai îndeaproape. Cum era şi de prevăzut, celţii sunt cei care participă cel mai puţin la acest continuum *nord-euroasiatic. Locul pe care 1-a păstrat la* eirîx, *amploarea şi puterea corpului sacerdotal, menţinerea unui vocabular religios, juridic, moral, înrudit cu [ce]l al italicilor şi al indo-iranienilor, fac din celţi martorii a ceea ce uneori [e]*«fe *numit fondul indo-european periferic. Dimpotrivă, germanii, bălţii, [sl]avii, chiar sciţii desfăşoară un fel de front comun: la aceste popoare Puterile politice sunt mai puţin certe şi nu funcţionează nici un mare corp sacerdotal; religia publică, în ce are ca esenţial, îl priveşte pe şeful grupului,* tefă *al familiei sau căpetenie a tribului; societatea însăşi alcătuieşte un [ai]>samblu în care distincţiile, atât de marcate la cea mai mare parte dintre [Ce]*lalţi indo-europeni, *sunt atenuate. Toate acestea nu puteau să nu aibă*

urmări în organizarea ideologiei. Astfel, de pildă, în tradiţia rusă, acela dintre cei trei eroi «de dinaintea istoriei» care reprezintă prima funcţiune, Volx sau Vol'ga, este în acelaşi timp şaman şi prinţ războinic; în fruntea drujinei sale el săvârşeşte isprăvi prodigioase, dar mai puţin prin vitejia lui cât prin magie, prin viclenie, prin darul său de a se metamorfoza, pe scurt prin ceea ce H.M. Chadwich şi N. Kershaw Chadwick numesc «his intelectual gifts and protean character[1]». Iar termenii aceştia ar putea Ci aplicaţi lui Odinn al scandinavilor.

Mă voi mulţumi, în cartea aceasta, să observ teologia germanilor ale cărei caracteristici generale, în afară de intruziunea şamanismului, sunt următoarele.

1. *Trei caracteristici ale religiilor germanice*

1. înainte de toate, a doua funcţiune, nevoile şi morala războiului au pătruns adânc în prima funcţiune, cea suverană. Nici n-au suprimat-o, nici n-au anexat-o, în ciuda concurenţei pe care, din câte spune Tacit, «dux» i-o făcea lui «rex». Insă au impregnat-o şi au reorientat-o în propria lor direcţie. Dezvoltarea aceasta se constată deja la germanii continentali pe care i-a cunoscut Cezar, în ţinuturile învecinate cu ţările celtice; acolo fenomenul s-a agravat chiar printr-o degradare a celei de a treia funcţiuni, cel puţin în forma ei cea mai imperioasă, agricultura[2]. Germanii septentrionali n-au împărtăşit acest dispreţ pentru activităţiile ţărăneşti, dar, şi la ei, războiul, virtuţile şi tehnicile pe care

războiul le comportă au marcat profund funcţia suverană.
2. Poate drept efect al acestei exultări a violenţei eroice, cu tot ceea ce o pregăteşte şi apoi o urmează, ansamblul religiei — judecând după, forma ei scandinavă — are un caracter neliniştit, tragic, pesimist, al cărui echivalent nu se observă nici la celţi, nici la italici, nici la indienii vedici — nu vorbesc de indienii ulteriori. Desigur, Varuna din imnuri este un zeu liniştitor şi oamenii au temei să se teamă; dar măcar ei pot să prevadă, s& înţeleagă şi deci, printr-o rectitudine vigilentă, să-i evite rigorile. Lui Odintt îi place să înşele, aruncă în dizgraţie pe cei care se pot considera favoriţii

[1] *ME.* I[2], p. 624-628 (în traducerea românească p. 435).
[2] Caesar, *De bello GaJlico* 6,21-22.

săi şi în purtările sale capricioase, uneori crude, nu se referă în chip vădit la nici un sistem de reguli perceptibile oamenilor. într-o formulare mai generală putem spune că divinităţile scandinave — şi de bună seamă şi cele ale germanilor de pe continent — sunt, din punct de vedere moral, foarte asemănătoare cu omenirea turbulentă care îi onorează. Ele rămân prizoniere ale pasiunilor erijate în valori, ale căror consecinţe se desfăşoară într-o mitologie care îi datorează poate acestui interes romanesc faptul de a fi supravieţuit, ca literatură, marii convertiri.
3. în sfârşit, teologia scandinavă, în aceeaşi măsură ca şi cea iraniană, are o dimensiune care nu se constată nici la Roma nici în Vede, dar care era deja indo-europeană judecând după religiile celtice, după mazdeism şi după mitologia para-vedică pe care o vedem dezvoltându-se, transformată în «istorie», sub intriga *Mahăbhăratei:* escatologia. Istoria lumii tinde către o ruptură, o nimicire urmată de o renaştere şi, de o parte şi de cealaltă a acestei crize, zeii, două generaţii de zei, se află în contrast: pe de o parte, luptă împotriva antizeilor care sunt giganţii şi monştrii, dar totodată mediocritatea caracterelor şi lipsa de forţă a idealurilor; pe de alta, pace cosmică, puritate, virtute.
Ce a devenit, pe fondul acesta, tabloul teologic al celor trei funcţiuni? Ce orientare a căpătat prima dintre ele? De aproape patruzeci de ani mai multe studii au încercat să răspundă acestor întrebări fundamentale. La început activitatea aceasta a fost împovărată de nevoia de a proceda simultan la explorare, la expunerea unor controverse, câteodată foarte vii. Astăzi esenţialul pare dobândit. Nu pot aici decât să-1 rezum, trimiţând la câteva cărţi în care aceste puncte de vedere au fost justificate împotriva susţinătorilor unor alte concepţii şi progresiv ameliorate: de mine însumi, prima parte din *Loki* (1948); *Les Dieux des Germains,* 1959 (ediţie engleză corectată, cu apendice, *Gods of Ancient Northmen,* Univ. of California Press, 1973); *Du mythe au roman, la Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus* I. V-VIII, *et autres essais,* ed. a 2-a, 1970 (ediţia engleză, *From Myth to Piction,* Univ. of Chicago Press, 1973); şi prezentările de ansamblu pe care le-au dat Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* ed. a 2-a, I—II, 1956-1957, M. Werner Betz, «Die altgermanische Religion», în *Deutsche Philologie im Aufriss,* ed. a 2-a, 196i, col. 1574-1646, şi M. Renault-Krantz, *Structures de la mythologie nordique,* 1972.

2. *Triada zeilor de la Uppsala*

în Scandinavia, în sistemul teologic care funcţionează înainte de catastrofa şi de primenirea cosmică, cele trei funcţiuni sunt reprezentate prin grupul celor trei mari zei care domină ansamblul miturilor şi al legendelor şi care figurează, ca grup, în diferite formule. în plus, aceşti zei aveau în Suedia, la Uppsala, până la sfârşitul păgânismului, un templu comun, care a fost vizitat de călători germani şi pe care, întemeindu-se pe relatările lor, Adam din Bremen 1-a descris, împreună cu o seamă de ceremonii care se desfăşurau acolo. Textul acesta, dens şi precis, încearcă să-i definească diferenţial pe Odinn, pe Porr şi pe Freyr, punând în lumină originalitatea fiecăruia dar, în scurtimea sa, nedând seamă îndeajuns de amploarea complexă a fiecăruia.

Neamul sueonilor are un templu vestit, numit Ubsola, aşezat nu departe de oraşul Sictona. în acest templu, împodobit tot cu aur, poporul se închină la trei statui de zei, Thor, cel mai puternic, şezând la mijloc, între Wodan şi Fricco. Iată ce înseamnă zeii aceştia: Thor, spun ei, este stăpânul văzduhului şi este mai mare peste tunet şi peste trăsnet, peste vânt, ploi, vremea bună a secerişului; cel de al doilea, Wodan, adică Furia, cârmuieşte războaiele şi le dă oamenilor vitejia împotriva duşmanilor; al treilea, Fricco, le dă muritorilor pacea şi plăcerea, iar idolul său are un mădular uriaş. Wodan este înfăţişat înarmat, cum facem noi cu Marte, în timp ce Thor, cu un sceptru, pare să-1 imite pe Jupiter.
Toţi zeii lor au în slujba lor preoţi, care le aduc jertfele poporului. Dacă este primejdie de molimă sau de foamete, ei îi aduc

jertfă idolului Thor; pentru război, lui Wodan; dacă trebuie să aibă loc o cununie, lui Fricco[1].

[1] *Oesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 4,25-27; text citat în F.-R. Schroder, *Quellenbuch zurgermanischen Religionsgeschichte {Triibners philol. Bibliothek,* 14), 1933, p. 103-104:

25. *...Nune de supersticione Sucnnum pauca dicemus.*

26. *Nobilissimum illa qem templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum ab Sictona civitate. In hoc templo, quod totum ex auroparatum est, statuas uium deorum vcneralur populus, ita ui potenlissimus eorum Thor in medio solium habeal triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco. Quoruffl signittcationes eiusmodi sunt: «Thor inquiunt praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubemat. Aller Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco, pacem voluptatcmque largiens mortalibus». Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. Wodanem vero sculpunt amialum, sicut noştri Martem solent; Thor autem cum sceptro Jovcm simulai videtur...*

27. *Omnibus itaque diis suiş aiiribuios hahent sacerdotes, qui sacriHcia populi olTerant. Si pestis ct fam& imminet, Thorydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.*

Nu încape îndoială că s-a comis aici o eroare de interpretare în ierarhia personajelor. Obişnuiţi cu orânduirea clasică, în care ceea ce este principal stă la mijloc, călătorii hanseatici au făcut din Thor zeul *potentissimus* şi au interpretat ciocanul său ca pe un sceptru[1], sceptrul lui Jupiter, lucru totuşi străin de simbolistica scandinavă. Este advărat că şi alţi martori l-au asimilat pe Thor lui Jupiter, dar numai în calitatea lui de zeu al furtunii, nu de căpetenie a zeilor: ciocanul pe care îl ţine manifestă trăsnetul şi tunetul, *tonitrus et fulmina,* nu puterea supremă. în realitate ierarhia de la Uppsala este lineară: 6dinn, Porr, Freyr.

Pe de altă parte, din activitatea fiecărui zeu este reţinută o singură funcţie sau două, e drept că importante: Odinn guvernează într-adevăr victoria; prin stăpânirea sa asupra furtunilor, a vânturilor, a ploilor, Porr este cel care dă belşugul agricol şi sănătatea; Freyr, cu membrul său nemăsurat, controlează maşinăria sexului şi fecunditatea cuplurilor. Totuşi, pentru Thor şi pentru Freyr câteva cuvinte ale autorului lărgesc câmpul lor respectiv de acţiune: primului i se aduc rugăciuni ca să intervină *si pestis et fames imminet,* ceea ce îi conferă o misiune de apărare împotriva flagelurilor, iar Freyr i se opune direct lui Odinn, zeu al războiului, *bellum,* prin faptul că le dăruieşte oamenilor pacea. Dar aceste indicaţii complementare, conform cu ceea ce spune literatura indigenă, nu acoperă totuşi întregul domeniu şi toate mijloacele fiecăruia dintre personaje.

Desigur, Freyr este aşa cum îl defineşte Adam, însă teologia lui nu separă ceea ce, în fiecare ţară, este lesne asociat — fecunditatea umană şi cea naturală; chiar în Upland, el este înainte de toate garantul abundenţei, îndeosebi al celei alimentare şi, în legendele în care intervine ca un rege din timpurile străvechi, domnia lui este caracterizată nu numai prin pace, ci şi prin recolte bogate şi printr-un belşug devenit proverbial[2].

Porr, mai ales în religia ţărănească, contribuie desigur la această prosperitate printr-o meteorologie prielnică şi împiedică nenorocirile care ar rezulta dintr-o tulburare a vremii. însă ceea ce este esenţial în natura sa

[1] Informatorii lui Cezar au crezut că este vorba de ciocanul fierarului, de vreme ce **Punraz* este interpretat ca «Volcanus», *De bello Gallico* 6,21,2.

[2] *Ynglingasaga* 9 şi 10; *Gylfaginning* 11 şi 13.

se exprimă prin ciocanul pe care informatorii lui Adam din Bremen l-au interpretat greşit şi a cărui slujbă depăşeşte drama furtunii: ciocanul acesta este o armă. Zeul nu le aduce ogoarelor rodnicie decât printr-o fericită consecinţă a duelurilor sale împotriva unor giganţi. Dar el mai practică şi multe alte dueluri, episoade ale luptei neîncetate pe care, fără referire la ploaie sau la furtună, zeii o duc împotriva acestor rivali. Mnr este înainte de toate un luptător puternic şi singuratic — Tacit îl numeşte *Hercules* —, care este aproape tot timpul plecat în expediţie împotriva duşmanului, dar al cărui nume ajunge să-1 rostească ca să se ivească neîntârziat acolo unde este nevoie de ocrotirea lui[1]. Dacă Odinn este «furor», *oăi, Pon* îşi săvârşeşte isprăvile într-un altfel de acces, de *moar,* mai specific coleric decât furibund.

Cel mai mult 1-a sărăcit Adam din Bremen pe Odinn: nici un cuvânt nu evocă celelalte activităţi ale sale. Textul spune adevărul, desigur. Odinn hotărăşte soarta războaielor, el îi însufleţeşte pe luptători, îi primeşte în Valholl a sa pe cei morţi pe câmpul de luptă, dar acestea sunt aplicaţii particulare, frecvente şi spectaculoase, de o forţă mai generală. în realitate el hotărăşte în toate privinţele şi mijlocul lui distinctiv de acţiune, în luptă şi altfel, este marea magie. Pe lângă asta, în ansamblul textelor scandinave, el este recunoscut drept rege al zeilor.

Dacă prezentarea pe care Adam din Bremen o face triadei este incompletă şi, drept urmare, dezechilibrată, simplul fapt că el (sau informatorii lui) a putut să opereze aceste reducţii şi aceste

dislocări dovedeşte totuşi ceva: că, în conştiinţa credincioşilor, economia interna a fiecăreia dintre funcţiuni nu mai era cea pe care compararea cu indo-iranienii şi cu Roma ne îndeamnă să o socotim drept primitivă. Chiar atunci când, luând în considerare ansamblul documentelor, am restituit fiecărui zeu întreaga cuprindere a domeniului său, totuşi centrele de gravitate ale acestor diferite domenii par unor martori nepreveniţi că se situează în ceea ce ştim că au fost la început extinderi sau consecinţe ale altor elemente, mai esenţiale:

De exemplu acolo unde se încheie *Lokasenna.*

zei funcţionali:	după Adam din Bremen:	în ansamblul mitologiei:	funcţiuni:
Odinn	| război	f magie | război	I
Pdrr	*I* fertilitate prin [furtună	(■dueluri cu giganţi (fertilitate prin \ furtună	V
Freyr	pace, plăcere şi fecunditate umană	abundenţă generală în vreme de pace şi fecunditate umană	*i* > III

Omiţându-1 pe t>6rr, care este un Văyu scandinav cu atributele tunătoare ale lui Indra, şi pe Freyr, sau mai degrabă Njordr şi Freyr, care ocupă împreună o bună parte din nivelul funcţional al zeilor Năsatya (substituindu-i însă gemelităţii o filiaţie cu solidaritate strânsă), nu avem a-1 considera aici decât pe Odinn şi anturajul său.

3. *Odinn, rege şi magician*

Cele două caractere adineaori indicate domină şi explică numeroasele activităţi ale lui *Wodanaz[1].

Pe de o parte el este zeu suveran, cel întâi în rang, ceea ce a contribuit, Prin analogie cu panteonul galo-roman a cărui căpetenie era Lugus-Mercurius, ca Odinn să fie interpretat ca Mercurius de către Tacit şi de către cei care au dat numele germanice ale zilelor săptămânii. în ciuda altor propuneri, [e]l este de bună seamă acela pe care Tacit, vorbind despre cel mai mare zeu al semnonilor, îl desemnează prin perifrază *regnator omnium deus*[2]. El este

Nu vreau să dau multe referinţe; ele pot fi găsite fie în *DG.,* fie în paginile din *Altgermanische [Ke]Hgionsgeschichte* II[2], a lui Jan de Vries, Ia care trimit. [2] J. de Vries, op. cit., p. 33-34.

L

mai întâi, într-adevăr, regele zeilor şi, în general, tatăl lor, «tatăl universal», *Alfa du[x]*. însă el are relaţii strânse şi cu regalitatea terestră. Dacă este lacom, de pildă, de sacrificii omeneşti, preferă drept victime pe confraţii săi, regii pământeşti[2]. în calitatea lui de rege, el este la obârşia dinastiilor sau a seriilor regale în Scandinavia, la anglo-saxoni şi, de asemenea, cu numele de Gapt (cf. v. scand. *Gautr,* unul dintre numele lui Odinn), la goţii descrişi de Jordanes[3]. în special, în Ynglingasaga, el este cel dintâi rege, un rege întreprinzător, războinic, cuceritor, fondator. Prin extensiune, în epocile în care îl observăm, el patronează şi aristocraţia de Curte, ofiţerimea regală[4]. Această legătură socială, strălucită dar restrânsă, a avut drept rezultat că, în toponimie, numele lui este mult mai puţin utilizat decât, de exemplu, cele ale lui Njordr sau Freyr, familiare unor grupuri umane mai întinse şi mai apropiate de amănuntele terenului[5]; altă urmare este că laponii, mari împrumutători, îl ignoră pe Odinn ca zeu suveran[6], în timp ce din Pdrr, din Njordr şi din Freyr au făcut zeii lor principali.

Pe de altă parte, Odinn este şi magician, posesor al marilor forme ale magiei, prin opoziţie cu nişte

forme minore şi dispreţuite care sunt de competenţa unor divinităţi aparţinând celei de a treia funcţiuni, zeii Vani[7]. Fireşte, această caracteristică s-a exprimat, după epoci, contacte şi împrumuturi, prin tehnici şi gusturi felurite, însă, oricât de departe am merge în trecut, dotarea lui cuprinde importante practici şi pretenţii şamanice, alături de ceea ce pare a fi mai specific indo-european, şi anume puteri intelectuale — calcul, invenţie, viziune, artă poetică etc. —, care nu sunt miraculoase decât pentru că duc la limită ceea ce este propriu oamenilor instruiţi. Aceste elemente diverse se află amestecate în lungul tablou pe care Snorri îl face talentelor «regelui» Odinn în capitolele 6 şi 7 din Ynglingasaga:

[1] *Ibid.,* p. 84-85.
[2] *Ibid,* p. 49,78.
[3] ***Ibid, p.* 41.**
[4] *Ibid,* p. 49.
[5] *Ibid,* p. 50-54 (cf., pentru numele de persoane, p. 54-55).
[6] Sau l-au redus la rolul de zeu al morţii, al morţilor.
[7] *Du mythe au roman,* cap. 5.

Când 6dinn din neamul aşilor a venit cu neamul Dfar în ţările de la miazănoapte nu încape îndoială că ei sunt aceia care au dus acolo artele şi meşteşugurile şi că i-au învăţat să le exercite mai apoi. Odinn era cel mai ales dintre toţi şi de la el au deprins cu toţii artele şi meşteşugurile, căci el a fost cel dintâi care să le cunoască, şi mai bine decât toţi ceilalţi. Mai trebuie adăugat că dacă i se aducea atâta cinstire este din motivul următor: era atât de frumos, avea un chip atât de nobil când stătea aşezat printre prietenii săi încât în fiecare inima râdea în trupul său. Dar, dacă se afla în expediţie războinică, le apărea cumplit duşmanilor săi. Asta pentru că era în stare să-şi schimbe înfăţişarea şi forma după voie. Pe lângă asta, vorbea atât de bine şi atât de frumos încât toţi cei care îl ascultau socoteau că numai el are dreptate. El exprima totul în versuri, cum se mai face şi astăzi în meşteşugul care se numeşte poezie...

6dinn avea puterea să-şi orbească vrăjmaşii şi să-i asurzească în timpul bătăliilor sau să-i lase încremeniţi de spaimă, iar armele lor nu mai erau mai tăioase decât nişte bâte. Cât despre oamenii lui, ei luptau fără platoşă, sălbatici ca nişte lupi sau ca nişte câini. îşi muşcau scuturile şi erau puternici ca nişte urşi sau ca nişte tauri. Ei îi omorau pe oameni şi nici focul nici oţelul nu aveau vreo putere asupra lor. Este ceea ce se numea «Berserksgangr».

Când 6dinn voia să-şi schimbe înfăţişarea, el îşi lăsa trupul la pământ, ca adormit sau mort, şi devenea o pasăre sau o fiară, un peşte sau un şarpe. Pentru treburile lui sau ale altora, putea să ajungă într-o clipită în ţări îndepărtate. Pe lângă asta, el putea, doar prin cuvântul său, să stingă focul sau să potolească marea sau să facă astfel ca vântul să bată înspre partea voită de el. Avea o corabie, numită Skfdbladnir, pe care străbătea întinsa mare în lung şi în lat şi pe care putea s-o împăturească întocmai ca pe o batistă.

Avea întotdeauna lângă el capul lui Mimir care îi dădea veşti numeroase din alte lumi. Uneori evoca morţi din adâncul pământului sau se aşeza sub trupuri de oameni spânzuraţi. Iată de ce era numit căpetenia Duhurilor şi căpetenia Spânzuraţilor. Avea doi corbi pe care îi învăţase să vorbească. Aceştia zburau departe pe deasupra ţinuturilor şi îi aduceau o mulţime de ştiri.

Datorită tuturor acestor lucruri el a ajuns să fie din cale afară de înţelept. Toate aceste priceperi el le-a făcut cunoscute cu ajutorul runelor sau prin cântecele care astăzi poartă numele de *galdrar,* «cântece magice». Din pricina aceasta aşii erau numiţi «făurari de *galdrar*».

Odinn era foarte priceput într-o artă care îi dădea cea mai mare putere şi care se numeşte *seidr.* El o exercita el însuşi, ceea ce îi îngăduia să profetizeze destinul oamenilor şi al întâmplărilor viitoare, precum şi să aducă asupra oamenilor moarte, nenorocire sau boală. în sfârşit, datorită acestei *seidr el* putea să-i răpească unui om minţile şi puterile şi să le dea altcuiva. Numai că această formă de magie se însoţeşte de o asemenea efeminare încât bărbaţilor *(uiri, Männer)* le era ruşine s-o practice. O învăţau preotesele.

Odinn ştia unde sunt îngropate toate comorile. Ştia nişte cântece datorită cărora pământul se deschidea în faţa lui, munţii, stâncile, movilele funerare şi, numai prin nişte formule, ştia să izgonească tot ce locuieşte acolo; atunci intra acolo şi lua ce voia.

Bilanţul acesta colorat nu epuizează ceea ce ştiau scandinavii despre Odinn, care nu mai este pentru ei un supraom din trecut, ci un zeu suveran în plin exerciţiu al funcţiunii sale. Naraţiuni substanţiale explică cum a fost preparat, apoi conservat hidromelul poeziei şi cum a pus Odinn mâna pe el[1]. în sumbra poveste a lui Starkadr, a cărei intrigă pare să fie de vechime indo-europeană, puterea de a compune poeme este conferită eroului printr-un dar special al zeului, poeme care, după trei vieţi de om, îi vor aduce nemurirea[2]. Alte texte povestesc — şi de data aceasta şamanismul, aproape siberian, predomină — cum, prin ce aspră iniţiere, prin ce sacrificiu de sine faţă de sine a dobândit o parte însemnată a ştiinţei sale. «Ştiu, spune el în *Hâvamâl* (str. 138-140),

Ştiu că am atârnat în copacul bătut de vânt
nouă nopţi întregi, rănit de sabie şi jertfit lui 6dinn,

eu însumi mie însumi.
Nu mi-a întins nimeni nici pâine, nici hidromel,
pândeam sub mine, la poalele arborelui. Am făcut să urce la mine runele, am făcut aceasta chemându-le,
şi atunci am căzut din copac...
Am luat nouă cântece puternice...»

Indiferent la ce epocă vor fi apărut runele în Germania, Odinn este în chip evident desemnat, singurul desemnat pentru a le păstra şi a le folosi[3].1

Dar alte naraţiuni explică altfel omniscienţa zeului, şi fără îndoială ne fac să accedem la elaborarea germanică a unei reprezentări indo-europene: Odinn este chior; şi-a pierdut un ochi prin amanetarea lui. «Ştiu, spune vrăjitoarea Voluspâ (str. 28-29),

Ştiu că ochiul lui 6dinn este ascuns
în vestita fântână a lui Mfmir. Mfmir bea hidromel, în fiecare dimineaţă,
pe chezăşia lui 6dinn.»

[1] J. de Vries, p. 66-71 (Kvasir), 72 (Odrocrir).
[2] *ME.* II, prima parte, mai ales p. 27-30 (461-472 din trad. rom.).
[3] în privinţa vârstei runelor, J. de Vries, p. 74-75; cu privire la atârnarea în copac, p. 49; asupraI poreclei Hroptr, p. 73; despre Einaiigigkeit, p. 81.

Astfel zeul suveran omniscient îşi datorează privilegiul sfaturilor ciudatului Mimir, maestru de înţelepciune, dar pare-se că fără o activitate directă.

Fireşte, ar fi artificial să vrem să distingem riguros la Odinn ceea ce ţine de inteligenţă şi ceea ce ţine de magie, ceea ce provine de la excelenţa spiritului şi ceea ce se manifestă în «stările secunde»: nici în lumea indo-europeană, nici în altă parte, magia, ştiinţa, raţiunea nu se disociază. Iar această fuziune este fără îndoială exprimată în însuşi numele zeului, derivat în *-na* dintr-o temă germanică * *Woda-* (v. scand. *odf)* care, ca substantiv, înseamnă «spirit» (şi de asemenea «inspiraţie», chiar «poezie»), iar ca adjectiv «excitat, furios, wiitend, rasend» , şi care este înrudit cu numele italic şi celtic al prezicătorului (şi al poetului), latinul *uătes,* galicul oOdTeic etc.[1]. *Furor* prin care Adam din Bremen îl defineşte pe Odinn şi pe care pare a-1 limita la excitaţia războinică, este de înţeles cu valuarea sa completă, religioasă, de *odr.*

Trebuie să insistăm asupra faptului că acest suveran-magician a fost, la toţi germanii, orientat spre război. Participă arareori la bătălie, ca războinic, dar este dătător de biruinţă şi de invulnerabilitate şi îi învaţă pe protejaţii săi formaţii militare de neînfrânt, care sunt ca un fel de semnături ale intervenţiei sale. Uneori ajută o trupă de luptători, însă de departe, prin punerea în poziţie de tragere a unui fel de artilerie cu bătaie lungă. Am văzut mai sus farmecele pe care le face duşmanului; unul dintre ele, extrem de «varunian», aduce aminte de *pâsâh,* legăturile suveranului vedic: Odinn leagă vrăjmaşul şi îl loveşte cu *her-fjdturr* «legătura militară», care îl vrăjeşte şi îl paralizează; această formă de acţiune a produs chiar şi numele unei Valkyrii, una dintre acele «alegătoare *(kjosa* «a alege») de morţi *(valr)»,* delegatele lui Odinn pe câmpurile de luptă: Grimnismâl, în strofa 36, în special una dintre ele, declinând la feminin masculinul *fjoturr, Herfjdturr*[2].

într-adevăr, pentru a fi favoritul lui Odinn nu ajunge să fii un bun 'Uptător, trebuie să fii ales. Acesta este un caracter constant al eroilor

l

[1] J. de Vries, p. 87; cu privire la *furor,* p. 94-95. [2]*Ibid.,p.* 34-35.

odinici, atât al celor de felul lui Starkadr, sumbru şi aspru, cât şi al celor de tipul elegant, uman, al unui Sigurdr, şi aceasta este şi explicaţia uneia dintre trăsăturile cele mai deconcertante ale acestui suveran; totul se petrece! ca şi când luptele terestre ar fi nişte încercări iniţiatice în urma cărora face] o «alegere» a morţilor (Va/r, cf. germ. *Wahl),* cărora le deschide cealaltă viaţă, cea a «sălii morţilor aleşi» *(Valholl, «Walhalla»* noastră): în locul acesta ospeţele nu se întrerup decât cu prilejul unor noi lupte, lupte cu totul] vesele şi fără sfârşit fatal[1]. Numele celor aleşi pentru Valholl este remarcabil: *einherjar* «luptătorii în dueluri» *(*aina-harja-)* reprezintă probabil mitizarea vreunei societăţi de

războinici ca Harii descrişi de Tacit *(Germ.* 43); una dintre numeroasele porecle ale lui Odinn este de altfel *Herjan* «comandant de armată», corespondent etimologic, dar şi mai strict militar, al lui icoipavoc al grecilor[2]. Aceasta este orientarea, limitarea pe: care imperialismul funcţiunii războinice a dat-o unei trăsături fără îndoială străvechi a zeului suveran: un imn funerar din India *(RV.* 10, 14, 7M expediază de asemenea pe mortul arya — dar nu numai pe războinicul mort
— la «cei doi regi», la Yama, specialist al morţilor, şi la Varuna, zeu al depărtărilor lumii.
O altă caracteristică varuniană, împinsă la extrem, este exprimată printr-unul dintre numele uzuale ale lui Odinn, care de fapt nu este decâfl un epitet, Yggr, cel «Crâncen»[3]. însă manifestările care justifică acest nume sunt cu totul germanice: metamorfoze în animale primejdioase şi, în folclorul modern, Vânătoarea Fantastică.
Totuşi, într-o privinţă hotărâtoare, o diferenţă profundă îl separă pe Varuna de Odinn. Rigoarea celui dintâi, precum şi ansamblul acţiunii sale, este în serviciul lui *rtâ,* a Dreptei Orânduiri în toate sensurile cuvântului
— ritual şi moral, cosmic şi social: împreună cu ceilalţi zei suverani, el menţine *rtâ,* care, din acest punct de vedere, apare drept singura compoj nentă absolută a ideologiei. Odinn, supus de altfel, ca toate fiinţele, unoi obscure destine personale, nu are mai presus de el nimic care să-i eoni diţioneze libertatea de acţiune. Valorile speciale, războinice sau de alt feli

[1] *Ibid.,* p. 377-379.
[2] *Ibid.,* p. 58-59.
[3] *Ibid.,* p. 60; despre metamorfozele animale, p. 64; despre Vânătoarea Fantastică, p. 76.

pe care le onorau germanii, lăsau zeului lor principal o mare latitudine şi totodată îi interziceau să se înalţe prea sus. în fapt, el îşi trădează favoriţii, îşi face rudele să se bată între ele şi, în general, înşală, fără a mai pomeni de diverse slăbiciuni, de frecventări compromiţătoare pe care le dezvăluie sarcasmele demonicului Loki[1].
Astfel că Jan de Vries are dreptate să creadă, împreună cu Rudolf Otto (1932), că Odinn, omologul lui Varuna în fruntea structurii trifuncţionale, este în acelaşi timp omologul neliniştitorului Rudra[2] în structura escatologică care îl opune pe Rudra (Siva) lui Vişnu: o lucrare recentă ne-a făcut să ne gândim că această opoziţie, atât de dezvoltată în hinduism, era deja prevedică şi, sub alte nume, indo-europeană[3]. Fiind zeu, Rudra nu este «rău», dar conţine în definiţia lui o nedeterminare care îl aşază dincolo de bine şi de rău, îngăduindu-i, îndeosebi cu prilejul schimbărilor de vârstă ale lumii, să-şi asume răul care condiţionează un bine. Jan de Vries a enumerat trăsăturile pe care cele două personaje le au în comun, trăsături mai ales exterioare, dar care manifestă naturi profunde: şi Rudra este *ekanetra,* «einatigig», chior, se metamorfozează în animal sau se preface şi devine de nerecunoscut, este vânător, patronează cete de adoratori care trimit cu gândul fie la Einherjar, fie la Berserkir. Este posibil ca germanii să fi asociat şi contopit două structuri, iar elementul «rudrian» introdus în zeul de rang şi de stil «varunian» va fi accentuat aspectele redutabile pe care le comportă întotdeauna exercitarea riguroasă a Suveranităţii.

4. *Tyr, bătălia şi Ping-ul*

Una dintre împrejurările care au favorizat îndelung teoriile care fac din Odinn-Wotan, sub formele în care îl cunoaştem, un zeu «recent» este aceea că nu se putea imagina altă soluţie la o problemă care nu părea să se pună decât în termeni de cronologie, de succesiune: există, atât pe continent cât şi în Scandinavia, un alt zeu, numit *Ziu* în vechea germană de sus, Tyr

[1] *Ibid.,* p. 56-57.
[2] *Ibid,* 95-97.
[3] *ME.* I[2], p. 208-237; II, p. 64-66, 87-95 (în traducerea românească p. 147-168, 497-509).

*(<*TiwaR)* în vechea islandeză. Numele, care este explicat prin i.-e. **dyu** sau prin i.-e. **deiwo*^{x}, aparţine în chip evident celui mai vechi fond lingvistic şi pare a dovedi că zeul care îl poartă a fost la origine un zeu al cerului, şi probabil, ca şi grecul Zeus *(<*Dyeu-),* un zeu suveran. De vreme ce zeul acesta nu ocupă rangul aşteptat şi, mai ales în Scandinavia, el apare ca un personaj foarte palid alături de substanţialul **W6danaz-* Odinn, s-a conchis multă vreme că istoria îl surprinde în declin şi că, în mare măsura s-a estompat în favoarea rivalului său.

Ceea ce ştim de la indienii vedici şi de la cei mai vechi romani ne face să aşteptăm, dimpotrivă, un cuplu de zei suverani care, deşi egalitar în principiu, să fie, în fapt, mai mult sau mai puţin dezechilibrat în folosul unuia dintre cei doi termeni (Varuna, Jupiter), pe seama celuilalt (Mitral Dius Fidius). Iar *Wodanaz şi *Tîwaz se articulează bine potrivit acestei formule. Pur şi simplu, pentru al doilea mai mult decât pentru cel dintâi, trebuie să ţinem seamă de reorientările specifice lumii germane: acolo unde ne pregătim să recunoaştem un zeu al dreptului şi al acordurilor, vecinii germanilor au recunoscut, la prima vedere, un Marte, iar Snorri, în tratatul său de mitologie, pentru a-1 defini pe Tyr, pune mai întâi în relief tocmai domeniul lui Marte *{Gylfaginning,* 13):

Mai există un zeu As care se numeşte Tyr. Este foarte neînfricat şi foarte curajos şi are mare putere asupra victoriei în bătălii. De aceea este bine ca oamenii viteji să-1 invoce.

Aşa stând lucrurile, dublează oare funcţiunile lui Odinn? Nu. în puţinul pe care îl ştim despre el nimic nu evocă puterile magice care sunt resortul principal al intervenţiilor lui 6dinn. El nu are în suita lui nici Berserkir, nici Einherjar. Nu se metamorfozează. Pare chiar că, la ospăţul de biruinţă, nu se comportă ca Odinn, capricios: «oamenii viteji» care îl invocă primesc răsplata firească a vitejiei lor — ceea ce, în societăţi în care primul loc este dat valorilor războinice, este o formă importantă a justiţiei, a dreptului. ArC chiar o trăsătură care îl opune structural lui * Worîanaz-Mercurius; din câte spuneau germanii occidentali care l-au informat pe Tacit *{Germ.* 9), numai Mercurius primeşte victime umane, Marte şi Hercules — adică **Tîw&* şi **Punraz* — mulţumindu-se, în afară de unele excepţii, cu victinu

[1] Germ. **Tiuz,* mai degrabă *T7waz.

animale: omuciderea pentru omucidere nu este aşadar pe gustul acestor zei mai specific războinici. în fapt **Tiwazpaie* să fi fost patronul unei forme sau al unui substitut de drept, nu un drept absolut, ci obţinut sau recunoscut prin mijloace dintre care unele sunt desigur potrivit concepţiilor noastre juridice, dar dintre care celelalte ţin de forţă, de prestigiu, sau de intimidare[1]. Ping-ul care decide în conflictele interne şi bătălia care decide în conflictele externe sunt varietăţi ale aceluiaşi gen. Natura războinică a lui Ping este descrisă de Tacit *{Germ.* 11-13) pentru germanii continentali: *consident armaţi... nihil neque publicae nequepriuatae rei nisi armaţi agunt...* Pentru a-şi exprima aprobarea îşi agită suliţele şi semnul cel mai onorabil de asentiment este *armis laudare,* să aprobi cu armele. Scandinavia medievală, Islanda oferă acelaşi spectacol: în ciuda «păcii lui Ping», în ciuda dezvoltării unui drept aproape modern şi a prezenţei unor mari jurişti, oamenii se adună acolo tot sub arme şi, pentru a aproba, îşi agită sabia sau securea sau lovesc cu sabia în scut. Drept urmare, povestirile de procese care ţin tot atâta loc în *saga* cât povestirile de lupte în Iliada, au adesea deznodăminte dramatice. în mod simetric, bătălia este concepută ca o judecată — *vâpndomr* «judecata armelor» sună ca o expresie uzuală. Mai mult, dacă războinicii, sloboziţi, se dezlănţuie, comandanţii respectă nişte forme înainte şi după angajarea bătăliei: Boiorix, provocându-1 pe Marius, îi lasă alegerea locului şi a zilei unde şi când li se vor înfrunta armatele, şi se întâmnplă uneori ca un duel, un adevărat duel judiciar cu reguli stricte, să ia locul unei bătălii colective, cu aceleaşi consecinţe de drept.

Această interpretare a dreptului şi a forţei, transferul acesta de la arbitrajul uman la judecata zeilor, face ca Mitra al germanilor să nu fie mai liniştitor decât Varuna al lor. El, care ar trebui «să-i facă să se înţeleagă» Pe oameni, să le armonizeze acţiunile, să prezideze la acorduri şi la împăcări, este contrariul unui *yătayâjjana.* în Lokasenna persiflatorul îi închide astfel gura lui Tyr, care se încumetase să pledeze în favoarea unui alt zeu:

Tu să taci, TyY! Tu n-ai fost niciodată în stare să restatorniceşti pacea între doi potrivnici...

[1] Cu privire la tot ceea ce urmează v. J. de Vries, *op. cit.,* p. 10-26.

Iar Snorri încheie prin aceste cuvinte povestea micului lup Fenrir înlănţuit: «De atunci Tyr nu mai este numit *s&ttir manna,* pacificatori conciliator de oameni». Expresiile acestea, care enunţă în formă negativa caracterul zeului, lasă parcă să se întrevadă părerea de rău după un Drept mai exact, constatând un'eşec, atât al lui Tyr cât şi al oamenilor care **îşi** pun nădejdea în el.

5. *Ciungul şi chiorul*

Povestea lupului înlănţuit manifestă limpede natura acestui drept în, care toate procedurile, chiar cele mai sacre, sunt nişte acte de război *(Gylfaginning,* cap. 13 şi 21)[1]. Când s-a născut Fenrir, zeii, care ştiau că era destinat să-i devoreze, s-au hotărât să-i ia puterile înainte de a crestei Odinn, zeul magician, a pus nişte specialişti să fabrice o legătură subţira ca un fir de mătase, însă de nerupt, iar zeii i-au propus puiului de lup să sd lase legat de acest fir inofensiv, aşa, ca într-o joacă, ca să vadă cum o să scape de el. Neîncrezător, lupul n-a acceptat decât dacă unul dintre zeij drept chezăşie *(ai vedi)* a sincerităţii jocului, îi vâra o mână în gură. Unul singur dintre zei a primit să facă asta, şi anume Tyr. Lupul s-a lăsat legat şi n-a mai putut să scape: va rămâne aşa, neputincios, până la sfârşitul vremii noastre, până în ziua în care puterile demonice eliberate vor angaja lupta împotriva zeilor şi vor nimici lumea. Când a înţeles că fusese înşelat, lupul a muşcat mâna dreaptă a lui Tyr, mâna-chezăşie, care a fost retezată. El este de atunci *einhendr,* ciung, în schimb zeii au câştigat lunga amânare pe care o doreau.

Scena se desfăşoară, după cum se vede, în domeniul dreptului, dar, daca lupanul intră în joc, cere şi primeşte o garanţie de care dispune apoi fără nici un menajament, partenerii săi divini nu folosesc procedura decât pentru a-1 înşela, iar această concepţie contestabilă a chezăşuirii se exprimă, drept consecinţă şi simbol, în trupul mutilat al lui Tyr.

[1] Despre Chior şi Ciung v. MV.[2], p. 163-186; *ME.* III, p. 268-283 (p. 903-912 **ale trad. rt**

Mitul acesta nu-1 defineşte doar pe Tyr în sine. îl defineşte dublu, şi prin raport la Odinn: întâi în domeniul acţiunii, în care Odinn, magicianul, este cel care făureşte legătura miraculoasă, pe care Tyr, juristul sau substitutul de jurist are drept singur rol să o facă acceptată, apoi în domeniul mutilării, de vreme ce Odinn a renunţat la unul dintre ochii lui pentru a-şi dobândi ştiinţa şi puterea magică, iar Tyr îşi sacrifică mâna în cadrul unui act de drept. în alte lucrări am subliniat paralelismul acestui cuplu Chior-Ciung cu acela pe care îl formează, în legenda romană a primului război al Republicii, cei doi salvatori, chiorul Cocles («Ciclopul») şi ciungul Scaevola («Stângaciul»). Horatius Cocles, fie din naştere, fie în urma unei răni mai vechi, nu are decât un ochi care contribuie la terorizarea duşmanilor şi la ţinerea lor la distanţă; Mucius Scaevola, pentru a-1 face pe regele duşman să creadă într-o vorbă mincinoasă care va salva Roma, îşi pune mâna dreaptă în foc şi o lasă să ardă. Zeul ciung scandinav a fost de asemenea apropiat de eroul irlandez Nuadu, «cu mâna de argint», vechiul zeu Nodonos, care, şi el, pierde un braţ. Doar că Nuadu nu face pereche cu un chior iar împrejurările mutilării sale nu sunt limpede funcţionale[1], astfel că paralelismul complet se reduce, până în prezent, la *Edda* şi la «istoria» romană, cu diferenţe în afabulaţie care exclud împrumutul şi care recomandă aşadar explicaţia printr-o moştenire comună. în plus, la Roma mutilările nu sunt aplicate celor două figuri epice la care ne-am gândi de preferinţă, adică la «varunianul» Romulus şi la «mitrianul» Numa, ci la alte două figuri al căror raport cu prima funcţiune este cel puţin lax. Nici nu se putea altfel: în mitologie, la zei, o mutilare simbolică este aptă, în chip paradoxal, să confere funcţia al cărei organ îl suprimă; în «istoria romană», cele mai mari personaje, o dată mutilate, sunt descalificate pentru o magistratură şi, într-adevăr, după isprăvile lor, Horatius Cocles şi Mucius Scaevola nu mai sunt decât nişte personaje onorifice care dispar din naraţiuni. India, care nu opune în felul acesta un suveran chior şi un suverar ciung, a utilizat din plin, într-alt fel, tema mutilărilor definitorii: găsim de exemplu un Savitar fără mâini (şi el este cel care dă imbold sacrificiului) şi un Puşan ştirb, silit să mănânce numai fierturi (şi el este cel care ocroteşte carnea vie şi umblătoare, cirezile şi turmele).

[1] în ciuda unor tentative diverse în *MV.,* ambele ediţii (1940, 1948).

6. *Uzurpatorii*

Coexistenţa lui Odinn şi a lui Tyr, departe de a constitui o dificultate şi de a reclama o interpretare evoluţionistă, este aşadar forma pe care a luat-o, la germani, bipartiţia esenţială a Suveranităţii. O problemă accesorie este pusă de două naraţiuni ale lui Saxo Grammaticus — două dublete? —1 în care îl vedem pe Othinus temporar detronat şi înlocuit în timpul acestei absenţe de un personaj de o mult mai mică anvergură, numit o dată Ollerus, o dată Mitothyn. Raportul acesta de antagonism şi de eliminare reciprocă este fundamental deosebit de raportul de complementaritate, de opoziţie sau de conflict care este cel dintre Varuna şi Mitra şi, firește, cel dintre Ro-mulus şi Numa. Este posibil totuşi ca unul dintre tipuri să fi fost contaminat de celălalt.

«Ollerus» este zeul Ullr[1], despre al cărui nume s-a observat de multă vreme că este, în toponimie, în distrubuţie complementară cu cel al lui Tyr: numele lui Tyr figurează în destul de numeroase toponime

din Danemarca şi în foarte puţine din Suedia şi din Norvegia şi, invers, Ullr nu se întâlneşte în peisajele daneze, în timp ce apare, în grupuri de mare densitate, în Norvegia şi în Suedia centrală. în consecinţă s-a crezut uneori că Ullr şi Tyr nu erau decât două specificări ale unuia şi aceluiaşi funcţionar divin. De fapt, alături de trăsături războinice atestate mai ales în perifraze poetice şi care se pot explica în acelaşi fel ca relaţia lui Tyr cu războiul, Ullr *(Atlakvida* 30) are privilegiul de a vedea că pe inelul lui se fac mari jurăminte, *at hringi Ullar,* şi nişte indicaţii, din păcate foarte scurte, lasă să se înţeleagă că, mai mult decât alţi zei, Ullr se interesează de detaliile vieţii, de munca omenească: conform textului din *Grimnismâl* 42, «cel care atinge întâi focul dobândeşte bunăvoinţa lui Ullr şi a celorlalţi zei»; el este «zeul Ase (poate inventatorul?) al schiurilor» *(Ondurâs),* «schiorul» *(skfdfasrr);* iar examinarea toponimiei dovedeşte că el a fost frecvent asociat pe teren unor divinităţi ţinând de a treia funcţiune, toate caractere mitriene. în orice caz, numele său **wulpu-* echilibrează bine, în perspectiva Suveranităţii bipartite, pe acela al lui Odinn, şi aceasta cu atât mai mult cu cât există pentru numele *Ullr* o formă accesorie, *Ullinn,* constituită cu acelaşi sufix care, pornind de

[1] J. de Vries, *op. cit.,* p. 153-163.

la *odr,* a produs *Odinn;* în gotică de pildă, *wulpus* (acelaşi cuvânt ca latinul *uultus* «chip, obraz, faţă») este gloria maiestuoasă, Bd£a, în timp ce adjectivul *wops* traduce pe Baiuovi£ou.€voc, la fel cum adjectivul scandinav *odr* desemnează toate varietăţile materiale şi morale ale agitaţiei frenetice — mişcarea rapidă şi mânioasă a mării, a focului, a furtunii — şi înseamnă de asemenea, prin extensie, «beţie, excitaţie, geniu poetic».

Cât despre celălalt «uzurpator», Mitothyn[1], numele lui se explică cel mai bine prin substantivul vechi scandinav *mjotudr,* în sens propriu «măsurătorul», care desemnează destinul *(-inn* fiind atunci articolul hotărât sufixat), adică ceva foarte apropiat de vedicul Bhaga, el însuşi atât de strâns asociat lui Mitra. în orice caz, singurul lucru precis pe care Saxo îl spune despre acest Mitothyn este că, în timpul efemerei sale cârmuiri, a schimbat regimul sacrificiilor:

El afirma că mânia şi resentimentul zeilor nu puteau fi potolite prin sacrificii unite şi amestecate; astfel că a interzis să li se adreseze rugăciuni în colectiv *(communiter),* statornicind pentru fiecare zeu libaţiuni separate *(discreta superum cuique libamenta),*

reformă pe care Othinus, de îndată ce s-a reînscăunat, s-a grăbit s-o desfiinţeze. Mitul acesta defineşte — apropiindu-1 de marea preocupare a zeilor, sacrificiile — două tipuri de ideal economic, dacă nu chiar de practică economică: Mitothyn vrea proprietăţi private, separate, ale patrimoniilor; Othinus patronează un comunism întemeiat pe proprietatea colectivă. Sistemul lui Mitothyn este cel practicat în Scandinavia începând cu Evul Mediu timpuriu şi ale cărui implicaţii au fost studiate de Magnus Olsen în cartea lui din 1930, *Ättegârd og Helligdom,* în timp ce sistemul lui Othinus este cel pe care Cezar 1-a descris în excursul din *De bello Gallico* (6,22), consacrat germanilor continentali[2]:

Nici un om nu are o întindere anumită de pământ, nici hotare care să fie numai ale lui *(neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios).* în fiecare an magistraţii şi căpeteniile împart pământurile familiilor *(gentes)* şi grupurilor de oameni înrudiţi care trăiesc împreună, dând fiecăruia întinderea de pământ şi locul pe care le socotesc de cuviinţă. în anul următor îi silesc să se mute în altă parte *(anno post alio transire cogunt).*

[1] Du *mythe* au *roman,* cap. VII (cf. *MV.*[2], p. 155-159); J. de Vries, p. 103-104.

[2] *MV.*[2], o. 154-159.

L

Acest regim — teoretic sau real, riguros sau îmblânzit, nu are importanţă aici — germanii îl justificau, din câte spune Cezar, în cinci feluri, dintre care câteva sunt în chipul cel mai limpede «odinice»; ei sfl tem: 1) de a-şi pierde pornirile războinice datorită unei prea îndelungate deprinderi cu agricultura; 2) de a ceda lăcomiei ţărăneşti şi nedreptăţilor pe care aceasta le aduce cu ea; 3) de a deveni exigenţi în materie de confort; 4) de a constata că se formează la ei, de dragul averilor, facţiuni şi dezbinări; 5) în sfârşit, argument pozitiv, regimul devălmaş este apt, spuneau ei, să îndestuleze şi să ţină în frâu plebea,

«fiecare dându-şi seama că resursele sale sunt egale cu cele ale celui mai puternic».
Astfel trăsăturile mitriene nu le lipsesc nici lui Ullr, nici lui «Mitothyn», însă faptul că relaţia acestor figuri mitice cu Odinn este de ostilitate şi nu de complementaritate, că există uzurpare temporară şi nu colaborare sau succesiune, şi de asemenea faptul că Saxo este singurul care consemnează aceste mituri romanţate, nu ne îngăduie o concluzie fermă.

7. *Suveranii de rezervă*

Perechea, foarte inegală, pe care o alcătuiesc Odinn şi Tyr nu se bucură de întărirea cu nici un suveran minor: Odinn domină singur prima parte, sumbră, din istoria lumii, Tyr nu este mai puţin singur în ceea ce îi rămâne din domeniu, şi atât unul cât şi celălalt, ca de altfel aproape toţi zeii, aşteaptă să dispară pentru totdeauna în catastrofa din care se va naşte o lume mai bună, şi chiar foarte bună, prezidată de o altă generaţie de zei[1]: fii lui *Porr* vor regăsi ciocanul tatălui lor, fiica zeiţei Soare o va înlocui pe mama ei, iar doi fii ai lui Odinn, Baldr şi Hodr, vor prelua funcţia tatălui lor. Ceea ce va fi de altfel pentru ei şi fericita încheiere a unei mari drame personale, pentru că Baldr şi Hodr au făcut la început parte din lumea lui Odinn, însă amândoi vitregiţi de o fatalitate: Hodr era orb, iar una dintre clauzele statutului lui Baldr, ale luminosului, purului şi dreptului Baldr, era aceea că judecăţile sale «nu ţineau», nu se realizau. Şi chiar mai rău decât

[1] *Gylfaginning* 37-38,61.

atât: demonicul Loki a montat o maşinaţie care i-a expediat la Hei, în ţinutul acelora dintre morţi care n-au avut privilegiul de a muri în luptă, şi acolo aşteaptă, şi ei, bătălia escatologică la care nu vor fi părtaşi, dar care va permite reapariţia lor şi ceea ce pare într-adevăr să fie domnia lor frăţeşte împărţită.
Am expus în altă parte[1] motive de a interpreta aceste două personaje — tânărul şi orbul — ca deplina dezvoltare a zeilor minori, transformaţi în natura, în locurile şi în destinaţiile lor prin intervenţia escatologiei: o pereche de categorii nefolosite la Roma, precum nici în Vede, provizoriul şi definitivul, «anteriorul» rău reglat şi «posteriorul» izbutit, au antrenat o altă repartizare a suveranilor. Am fi tentaţi să vedem în această mutaţie o originalitate a teologiei scandinave dacă în Irlanda Fiul cel Tânăr nu s-ar substitui, cum am văzut, pentru eternitate tatălui său, zeul suveran Dagda, şi mai ales dacă Mahâbhărata — considerată ca transpoziţia epică a unei mitologii foarte vechi, apropiată însă diferită de cea a Vedelor şi dominată, ca şi cea scandinavă, de o perspectivă escatologică — n-ar prezenta o configuraţie a regilor şi a cvasiregilor — cei dintâi transpuşi din Varuna şi Mitra, cei din urmă din Aryaman şi din Bhaga — foarte apropiată de cea care dă povestirilor din Edde o atât de mare putere dramatică. Doar că planul cărţii de faţă se încheie la pragul Taberei zeilor Kuru, dincoace de Crepusculul Zeilor.

[1] *DG.* = *GAN.*, cap. III «The Drama of the World: Balder, Hoder, Loki»; *ME. V-*, p. 222-237 (p. 157-163 ale traducerii româneşti).

NOTA FINALA

Acestea sunt datele primare de la care au pornit explorări extrem de diverse, teologice, filozofice, liturgice, literare, în special cele al căror catalog l-am dat în CUVÂNT ÎNAINTE. Unele dintre date — centrale: cele privitoare la articularea celor trei funcţiuni; altele incluse în prima funcţie, singura se pare căreia *îşi* vedici, reformatorii iranieni şi deja doctrinarii indo-europeni s-au îngrijit să-i deseneze, mai mult în concepte decât în imagini, un tablou coerent.
Cercetarea a găsit materia în starea ei cea mai favorabilă în domeniul indo-iranian, dată fiind natura pur religioasă, vechimea şi abundenţa mărturiilor accesibile. Printre popoarele occidentale, în ciuda prezentării atente şi relativ structurate a tratatelor mitologice pe care le datorăm creştinului Snorri, germanii sunt departe de a fi furnizat un echivalent al materiei indo-iraniene — ca să nu mai vorbesc de ignoranţa în care ne aflăm cu privire la aproape toate ritualurile scandinave. Pentru religia cea mai veche a Romei, conservatorismul şi spiritul juridic al credincioşilor permit o bună observare a anatomiei şi a fiziologiei celor două segmente de teologie considerate aici, doar că, de vreme ce toate tratatele specialiştilor au pierit, ea trebuie reconstituită plecând de la un mare număr de indicaţii în general scurte, împrăştiate în texte eterogene, însă din fericire convergente.
Aceste bilanţuri «provinciale» pun în evidenţă corespondenţe şi divergenţe, acestea din urmă ca rezultat fie al unei diversităţi deja existente, de dinaintea dispersiunii, fie al unor evoluţii separate a «câmpurilor ideologice» după dispersiune. Pretutindeni dăinuie schema celor trei funcţiuni, exprimată

în liste canonice ale zeilor. Peste tot subzistă bipartiţia funcţiei suverane, cu grade inegale de evoluţie în procesul de estompare

a «laturii Mitra». însă, în jurul acestor constante, s-au operat, înainte de primele documente, o seamă de reorganizări: astfel, de pildă, ca al treilea termen al listei canonice, ceea ce este pus în evidenţă la Roma prin «Quirinus» nu este nici ceea ce indo-iranienii explicitau prin gemenii Năsatya, nici ceea ce manifesta, în templul de la Uppsala, *ingens priapus* al lui Freyr.

Diferenţele cele mai remarcabile se situează în interiorul primei funcţiuni, în relaţia perechii de suverani minori cu perechea marilor zei. Relaţie fără cronologie în teologia vedică, dar în alte părţi, peste tot, raport între generaţii sau măcar de «înainte şi după», cu specificări variate: în Mahâbhârata, eroii corespunzând lui Aryaman şi lui Bhaga, amândoi unchi ai eroului corespunzând lui Mitra şi la început angajaţi în partida adversarilor săi, nu se aliază cu el cu o completă eficacitate funcţională decât după marea bătălie, ca însăşi transpoziţia unei crize escatologice, în Iranul zoroastrian, Entităţile substituite aceloraşi Aryaman şi Bhaga, Sraosa şi Asi, sunt de bună seamă active şi vor rămâne de partea cea «bună» până la criza escatologică, dar numai apoi îşi vor da întreaga măsură alături de Ahura Mazdă. La Roma, unde criza, transpusă în istorie, este raportată în trecut (când se isprăveşte *regnum* şi începe *libertas),* omologii aceloraşi Aryaman şi Bhaga, şi anume Juventas şi Terminus, sunt, din punct de vedere topografic, prin aşezarea de pe Capitoliu, «anteriori» lui Jupiter, ai cărui colaboratori «devin» apoi, datorită îndărătniciei lor. Scandinavii au proiectat escatologia în viitor, însă ei i-au pus pe moştenitorii suveranilor minori indo-europeni în rezervă pentru acel viitor, pentru a-i înlocui pe zeii suverani actuali, care vor fi pierit: atâta vreme cât au trăit în lumea divină mediocră de dinaintea crizei, hotărârile tânărului conciliator au fost lovite de nulitate şi celălalt, cel care ar fi trebuit să fie dreptul împărţitor al bunurilor şi al sorţilor, n-a păstrat din vedicul Bhaga decât latura lui rea, faptul că era orb, şi a săvârşit, fără să ştie de altfel, cea mai mare nelegiuire din toate vremurile; abia după criză cei doi vor prezida împreună, frăţeşte, viaţa unei societăţi divine reînnoite şi purificate. Pentru că nimicirile şi renaşterile lumii interferează astfel cu teologia Suveranităţii, ne-ar plăcea să-i putem observa, simetric, şi să-i comparăm pe zeii suverani ai popoarelor indo-europene în relaţiile lor cu cealaltă extremitate a istoriei, obârşia lumii, cosmogonia. în zilele noastre câteva

cosmogonii sunt puse la dispoziţia publicului: cea strict vedică a lui Norman Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOS.* 62,1942, p. 85-98, şi cea pe care F.B.J. Kuiper a pus-o la punct de multă vreme şi din care a publicat un rezumat, «The Basic Concept of the Vedic Religion», *History of Religions,* 15,1975, p. 101-120; cea foarte recentă a lui Bruce Lincoln, «The Indo-European Myth of Creation», *ibid.,* p. 121-145; cea a lui Boris L. Ogibenin, «Structura unui mit vedic, mitul cosmogonic din RgVeda», La Haye (Mouton), 1973. Pregătite din puncte de vedere şi prin metode diferite, aceste patru propuneri nu concordă. Personal, nu văd încă mijlocul de a aborda un asemenea domeniu cu minimul necesar de securitate; pentru a mă menţine la punctul de vedere al comparatistului, chiar miturile scandinave, iraniene, indiene de sacrificiu sau de omor primordial (al Boului, al Omului), care au fost adesea puse în paralel, sunt prea diferit alcătuite pentru a putea extrage din ele schiţa unui prototip comun.

Cât priveşte metoda, m-am străduit de-a lungul cărţii de a pune în evidenţă articulaţiile analizelor şi ale raţionamentelor. Nu voi sublinia aici, cu privire la mijloacele şi la importanţa travaliului, decât patru puncte care n-au putut fi menţionate decât în treacăt.

1. Studiul a plecat de fiecare dată de la luarea în considerare a faptelor celor mai exterioare: gruparea divinităţilor, simetrii, ierarhii, frecvenţe relative, afinităţi, antagonisme; studiul intern al fiecărui tip divin a urmat abia după aceea. Nevoia de o astfel de procedură este uşor de înţeles: în cadrul unui politeism, un zeu, chiar dacă este zeul cel mai important, nu se defineşte în genere cu limpezime decât în relaţiile sale cu un anumit număr de alţi zei, prin poziţia sa într-un ansamblu ordonat, prin rolul său într-unui sau mai multe mecanisme din care el nu este decât o piesă. Dacă nu începem prin a cunoaşte întâi, în liniile lor mari sau în resortul lor, acest ansamblu şi acest mecanism, chiar dacă mai târziu îi retuşăm epura, riscăm să nu putem repera nici conturul, nici centrul zonei de activitate a personajului divin: aşa au luat fiinţă atât «Martele agrar» al lui Mannhardt şi al lui Domaszewski, cât şi confuzul şi deviatul Mitra al domnului Gonda. în fapt, ca în toate ştiinţele întemeiate pe observaţie, căutarea

planului general şi atenţia la amănunte merg mână în mână, una controlând-o pe cealaltă într-o reciprocitate permanentă; însă întâia şi întâia perspectivă

asupra materiei trebuie avută de îndeajuns de sus pentru ca provincia teologică luată în considerare să apară de la bun început cu trăsăturile cele mai marcate ale organizării sale globale.
2. Chiar evidentă, etimologia unui nume divin oferă arareori un bun punct de plecare. Orice zeu cât de cât important scapă de servitutea numelui său. Se întâmplă ca unul şi acelaşi nume să desemneze, în două părţi ale domeniului indo-european, două divinităţi care s-au dezvoltat în direcţii atât de distincte încât ele nu mai aparţin aceluiaşi ansamblu. Cazul tipic este al moştenitorilor lui **Dyeu- (*Div-),* etimologic «Cer Luminos». în India, *Dyâuh (Div-)* a rămas îngrădit în această definiţie naturalistă, cu bogata paternitate şi aproape totala pasivitate care decurg din ea în mod obişnuit. Dimpotrivă, grecul Zeuc (Ai/[7]-) şi romanul *Juppiter (Jou-)* s-au angajat atât de bine în sistemul celor trei funcţiuni încât, la prima vedere, ei îi asigură, doar ei, toate oficiile nivelului superior. Invers, între unitatea indo-europeană şi apariţia societăţilor indiană, romană, germanică etc, vicisitudinile istoriilor separate au făcut ca, în structura trifuncţională bine păstrată, zeii de aceeaşi funcţiune să poarte aproape întotdeauna nume de origini diferite, Jupiter, de pildă, fiind omologul lui Varuna, cum este de altfel, cu mai multă originalitate, şi scandinavul Odinn. Consecinţă: etimologia numelui lui Varuna — disputată între rădăcini însemnând «a acoperi», «a declara», «a alege» — rămâne mai mult decât nesigură, fără ca acest lucru să jeneze în cea mai mică măsură studiul direct şi comparativ al comportamentului său; etimologia numelui lui Mitra, «Contract», este mai mult decât probabilă, însă conceptul pe care îl pune în valoare nu este decât unul dintre aspectele unei competenţe a cărei întindere o descoperă numai observaţia.
3. Comparaţia nu revelează nimic cu privire la evenimentele preistoriei — migraţii, aşezări, contacte, imperii efemere sau trainice, triumfuri şi catastrofe —, cu urmările lor etnice şi sociale. După comparaţie, ca şi înaintea ei, suntem incapabili să reconstruim sau măcar să întrevedem cronicile care, într-o mie, două mii sau trei mii de ani, au produs, plecând de la un prototip comun sau de la prototipuri învecinate, tablourile teologice şi corpusurile mitologice atestate în primele documente. Recunoaşterea procedeului prin care reformatorul sau reformatorii iranieni au creat lista

Entităţilor printr-o reinterpretare a listei zeilor celor trei funcţiuni nu ne îngăduie să decidem asupra datei lui Zoroastru: dacă alte motive ne fac să preferăm vecinătatea secolului al Vl-lea, analiza noastră s-ar acomoda tot atât de bine cu secolul al X-lea, pe care miss Mary Boyce încearcă să îl aducă din nou la modă. Ceea ce obţine comparaţia are destulă valoare pentru ca să nu-i adăugăm, ca premiu, nişte satisfacţii iluzorii. în mod similar, anumiţi arheologi cred astăzi că pot să eticheteze pe teren urmele unor etape, ale unor aşezări relativ lungi de-a lungul deplasărilor indo-europenilor «orientali». Poate au dreptate, dar aceasta este o cu totul altă cercetare, despre care nu vedem încă dacă este destinată să conlucreze, prin confirmări şi corecţiuni reciproce, cu ancheta ideologică pe care o practicăm aici.
4. Cât despre ceea ce rămâne Pământul Făgăduinţei al oricărui studiu ideologic, şi în special al întregii «mitologii comparate», şi anume descoperirea unor legi în funcţionarea spiritului uman, lăsăm altora speranţa că ea s-ar afla la îndemâna sau chiar în mâna noastră. Insensibili la mirajul roadelor pe care le aduc de pe acum deschizătorii de drumuri, ştim bine că mersul înainte, chiar dacă nici o catastrofă nu-1 condamnă să bată pasul pe loc sau să dea înapoi, aşteptând să o ia din nou la drum, va fi penibil, îndelungat, secular. Va fi nevoie, pe alte domenii decât cel indo-european, în toate «familiile» culturale cu membri geografic îndepărtaţi, de comparaţii genetice de acelaşi gen ca ale noastre, permiţând şi ele, la rândul lor, să jaloneze evoluţii divergente, în jerbă, pornind de la prototipuri comune; va mai fi nevoie de asemenea de nenumărate comparaţii tipologice, care să pună în lumină anumite direcţii de evoluţie; va fi nevoie mai ales de progrese enorme, astăzi de neimaginat, în cunoaşterea fiziologiei, a dinamicii celulelor şi a structurilor cerebrale, despre care spiritualiştii ştiu bine că ele sunt cele care condiţionează realizarea oricărei gândiri discursive. înseamnă oare că toate aceste rezultate ale noastre, limitate şi provizorii, *hic etnunc,* nu prezintă interes pentru cei care iubesc ideile? Nicidecum. Numai că, în acest stadiu, interesul lor este mai mult estetic decât ştiinţific, iar ceea ce propun ele minunării cititorului este, înainte de toate, libera, infinita fecunditate a spiritului uman. în privinţa aceasta, spectacolele de mare ţinută nu lipsesc deloc. Iată, la germanii din Scandinavia şi din alte părţi, întregul §radient al celor trei funcţiuni prăbuşindu-se sub ochii noştri cu o jumătate

de funcţie drept urmare a năpădirii primei funcţiuni de către cea de a doua, în măsura în care zeul dreptului este resimţit de informatorii lui Tacit drept un Marte. Apoi, pretutindeni, diversitatea celor doi reprezentanţi canonici ai celei de a treia funcţiuni: doi gemeni în Vede şi la Boghazkoy; două Entităţi cu nume pur şi simplu asonante la Zoroastru; la Roma un Quirinus, gemen şi el, însă repede debarasat de Remus şi neantrenându-l în cult; în Scandinavia un tată şi un fiu, Njordr şi Freyr, însă strâns asociaţi în legende şi cu activităţi aproape asemănătoare. Păstrarea, în ciuda slăbiciunii sale relative, a zeului suveran «dinspre partea lui Mitra» îmbracă forme foarte diferite: dacă cei doi mari suverani sunt încă aproape echilibraţi atât în Vede cât şi în transpoziţia zoroastriană, Dius Fidius s-a contopit aproape în întregime cu Jupiter, iar Tyr, trădându-şi de altfel vocaţia şi devenind contrariul unui conciliator, a făcut ceea ce au făcut toţi ceilalţi zei: i s-a subordonat lui Odinn. Şi câte învăţăminte în domeniul ideologic al Romei în evoluţia suveranilor minori care, alături de marii suverani, protejau dintotdeauna, unul coeziunea şi durata societăţii sau a naţiei, altul dreapta împărţeală a bunurilor şi a sorţilor, având, în fundal, dezminţiri aduse de experienţă idealului, loviturile neprevăzute ale soartei! în locul pe care îl ocupă în India Aryaman şi Bhaga, Roma instalează, în însuşi sanctuarul lui Jupiter, o Juventas care detaşează şi privilegiază partea cea mai utilă, din punct de vedere militar şi germinativ, a societăţii, şi un Terminus care, supraveghind întâi de toate respectul hotărnicirilor, a cedat mânuirea capriciului unei divinităţi originale, Fortuna; apoi, în plină istorie, captaţi de imperialismul roman, Terminus se tăgăduieşte pe sine, asigurând Oraşului un domeniu fără limite, iar Juventas, uitându-i pe *iuuenes* ai Romei, veghează la supravieţuirea unui imperiu deznaţionalizat... Desigur, aceste transformări şi devieri se explică, dar suntem datori să spunem răspicat că, în aceleaşi condiţii de timp şi de spaţiu, s-ar fi putut produce altele, care nu s-au produs. Spiritul uman alege fără încetare din avuţiile sale latente. De ce? Cum?

Anexe

ANEXAI

CELE TREI FUNCŢIUNI ÎN RGVEDA ŞI ZEII INDIENI DE LA MITANI

în Introducere au fost studiate în amănunt două dintre atestările grupării de «zei de la Boghazkoy» pe care le conţin imnurile vedice şi ritualurile. Un bilanţ mai amplu a fost prezentat în 1961 sub titlul «Les „trois fonctions" dans le RgVeda etles dieux indiens de Mitani», Academia Regală a Belgiei, Buletinul Secţiei de Litere şi Ştiinţe Morale şi Politice, *seria a 5-a, 47, p. 265-298. Articolul acesta se opunea celui pe care dl Paul Thieme îl publicase în anul precedent, «The „Aryan" Gods ofthe Mitanni Treaties»,* JAOS. 80*, p. 301-317. El rămâne mereu actual. Reproduc aici din el, ameliorate în câteva puncte, paragrafele 1-13.*

1. Cercetarea, cu ajutorul textelor vedice, a mărturiilor asupra «ideologiei tripartite», în sensul precis în care folosesc această expresie, se raportează la mai multe serii de noţiuni. Cele mai importante sunt: seria de trei grupuri de oameni care compun, măcar idealmente, întreaga societate (preoţi; războinici; păstori-agricultori), împreună cu cele trei principii corespunzătoare *(brahman, kşatrâ, vis);* serii de noţiuni care, fără a face referire directă la aceste trei activităţi, se distribuie pe aceleaşi domenii (sacrul şi puterea politică; forţa şi victoria; bogăţia, fecunditatea, sănătatea [e]tc.); în sfârşit, seria de divinităţi atestate, în secolul al XlV-lea înainte de Hristos, şi în tratatul mitanian-hitit scris pe tăbliţele de la Boghazkoy (Mitra-Varuna, Indra, cei doi Năsatya). De vreme ce, practic vorbind, în cazurile cele mai instructive, acelaşi text furnizează materie la două dintre [a]ceste rubrici, uneori la toate trei, nu este nici uşor, nici prudent să fie tratate separat.

1

juJ

2. Putem totuşi observa că, din belşug folosită în cărţile în proză sub numele clasice de vama *(brahmană, răjanyâ* sau *kşatnya, vaisya),* prima serie nu este prezentă decât în foarte puţine pasaje ale imnurilor. în afară de o strofă din puruşasukta *(RV.* 10,90,12 = *AV.* 19, 6, 6,)[1] şi de câteva texte din AtharvaVeda (ca de ex. 5,17,9, una dintre strofele pe care acest imn le adaugă la *RV.* 10,109; 19, 32, 8, unde *ârya* înlocuieşte sau evocă diferenţial *vaisya*[2]*),* un singur text este de necontestat: în *RV.* 8, 35, trei strofe consecutive, în care restul este identic, încep cu versuri simetrice[3]:

16 Favorizaţi-1 pe *brahman,* favorizaţi rugăciunile *(dhfyah)...*

17 Favorizaţi pe *kşatră,* favorizaţi-i pe oameni *(nin)...*[4]

18 Favorizaţi vacile *(dhenuh),* favorizaţi-i pe *vîsah....*

Şi chiar aşa, constatăm că, deasupra războinicilor şi a celor din categoria *vîsah,* funcţiunea sacră nu este prezentată în agenţii ei, ci numai în principiul şi în mijloacele sale.

Celelalte pasaje care au fost invocate sau care ar putea fi invocate nu arată această structură simetrică, singura garanţie a intenţiei clasificatorii

[1] Această strofă se regăseşte în alte texte vedice, cu mici variante care nu afectează numele claselor.

[2] în două perechi, *brahma-răjanyâ, sudrâ* şi *ârya.* Aici, *ârya,* opus în chip mai special lui *Sudrâ,* desemnează probabil ansamblul oamenilor ărya, însă, cum oamenii din primele două funcţiuni au fost mai întâi nominal extraşi din masa generală, cititorul se gândeşte, văzând apoi *ârya,* se gândeşte în orice caz la restul acestei mase, la *vaftya.* în cele trei texte citate, omul de a doua funcţiune este numit *răjanyâ,* nu *kşatnya.* Vezi în continuare, p. 238.

[3] *«ner-* et *uiro-* dans Ies langues italiques», *R&L.,* 31,1953, p. 175-176; îmbunătăţit în *IR.,* 1969, p. 225-241, unde sunt opuse valorile de *vira* (a 3-a funcţiune) şi de *năr* (a 2-a şi întâia funcţiune) în formule vedice.

[4] Noţiunea de işafra'este ambiguă sau, mai curând, această noţiune unitară indiană are doi poli imposibil de reunit în franceză într-un singur cuvânt: «Herrschaft», «putere», daca vrem, dar înţeleasă când ca suveranitate statornicită, generală, exercitându-şi guvernarea («putere temporală», alături de *brahman* «putere spirituală», spunea A. Coomaraswamy, recurgând la un anacronism voit), când considerată în ceea ce este adesea originea ei, în ceea ce o susţine în permanenţă, în manifestarea ei cea mai arătoasă, în tentaţia ei: forţa fizică, şi cu deosebire cea a războinicilor. în terminologia folosită aici asta revine la a spune că Jcşatra'este echilibrată când pe polul ei de primă funcţiune, cu estomparea aspectelor ei violente (de ex. *R V.* 7,60,11), când pe polul ei de a doua funcţiune, cu estomparea aspectului ei administrativ (de ex. la plural, RV. 8,37,7). Contextul ne permite arareori să tranşăm. Cuvântul se va găsi de două ori în strofele citate în cursul prezentului raport, de ambele daţi opus lui *brahman* şi de ambele daţi asociat cu alte cuvinte care dovedesc că ţine de a doua funcţiune: în *R V.* 8, 35,17a, el este lămurit prin pluralul de la *năr,* care. în opoziţiile formulare, îl desemnează pe omul eroic (v. nota precedentă); în *RV.* 1,157,*2bc* (v. p. 222. n. 1), cele două perechi de noţiuni paralele *brahman ~ kşatrâ* şi *ghrtă* «unt sacrificial» *~ pftană* «biblie» sunt dispuse într-un chiasm în care *pftană,* asociat în chip paradoxal cu *brahman,* ţine de *kşatrâ* şi 0 caracterizează, în vreme ce *ghrtă,* instrument de cult, asociat în chip paradoxal lui *kşatră,* ţine de *brăhnrsB-*

1

a poetului[1]. Unul dintre cele mai probabile este, în *RV.* 10, 80 (imn către Agni), grupul de strofe 4 şi 5 care par să facă aluzie la aceleaşi «trei stări», distingând în valorile lor arhaice vira «omul eroic», luându-1 pe *fşi* ca tip de «om sacru» şi grupându-i pe cei trei doi câte doi, în expresii simetrice:

4. Agni dă bogăţia *(drâvinam),* care are drept podoabă pe *vira (virăpesăh)*[2]*,* dă un *fşi* care câştigă mii *(rşim yăh sahăsră sanoti),* Agni a înjugat sacrificiul până la cer. Formele lui Agni sunt împărţite în multe locuri.

5. Pe Agni îl invocă *fşi* de pretutindeni, cu imnuri *(ukthair fşayo vihvayante),* Agni (pe care îl invocă) oamenii care se zoresc să meargă la luptă *(nâro yărnani bhăditâsah)...*

Sfârşitul strofei completează această enumerare a celor trei tipuri de oameni, cum se întâmplă în alte părţi, prin menţionarea unor animale (păsările cerului, bovinele)[3].

3. într-o considerare generală, pentru această serie de oameni, precum şi pentru ceilalţi, constatăm fără surpriză că textele propuse sunt imnuri sau fragmente de imnuri adresate unor divinităţi pe care fie teologia lor fundamentală, fie o intenţie ocazională îl îndeamnă pe poet să le celebreze sau să le adreseze rugăminţi în măsura în care sunt funcţionale sau omnivalente, omnivalenţa lor anunţându-se de obicei, cu sau fără termeni generalizaţi, prin cele trei funcţiuni.

Tipul divinităţii fundamental omnivalentă sau trivalentă este Agni. în orice loc, în orice împrejurare, Agni se află la el acasă şi un imn întreg *(RV.* 2, 1) este consacrat pentru a-1 identifica cu majoritatea zeilor. Dar el este, în chip deosebit, triplu, în raport, de pildă, cu cele trei niveluri ale

[1] Mă gândesc mai ales la dl Apte, «Were castes formulated in the age of the RigVeda?» *Bull. ofthe Deccan College, Research Institute* 2, p. 34-36. — Din cauza ambiguităţii lui *râjan* [comparabilă cu cea a lui *kşatrâ:* v. *Kratylos,* IV, 1959, p. 111, n. 1) şi, în ciuda preferinţei imnurilor pentru *răjanyâ* la cel de al doilea nivel (v. mai înainte, n. 2 din p. 214), las la o parte textul care compune *vîsah, brahman* şi *râjan (RV.* 4,50,8). Tripla titulatură a lui Agni pare trifuncţională: *kavf* (prima funcţiune), *grhâpati* sau *viSpati* (a treia funcţiune), *yuvan* (a doua funcţiune, dacă acceptăm valoarea cuvântului aşa cum a fost ea determinată de E. Benveniste, *BSL.* 38,1937, p. 103-112; cf. Dumezil, *ibid.,*

39, 1938, p. 185-193).
[2] Asupra extinderii lui *-ăh* la neutru la acest tip rar de adjectiv v. A.A. Macdonell, Ved;'c *Grammar,* 1910,p. 228 (12 ex., dintre care 6 în *RV.)* şi *Altind. Gramm.* a lui Wackernagel-Debrunner, III, 1929, P. 288.
[3] Faptul că aceste strofe au fost structurate reunind în mod intenţionat cele trei tipuri de oameni [a]Pare probabil datorită strofei 3, care o face altfel, reunind patru servicii personale făcute de Agni unor oameni menţionaţi nominal.

universului şi cu zeii acestor niveluri. De aceea acestea sunt imnurile în care putem culege, fără să fie vorba de un mare număr, cele mai multe formule trifuncţionale. Tocmai am citat una, privitoare la cele trei tipuri de oameni *(RV,* 10, 80, 4-5). Iată altele două, unde este vorba de tipuri sau de mijloace de acţiune. în 1938, Emile Beneveniste a comentat în acest sens .RV. 8, 71,12[1], astfel tradus de Louis Renou:

Agni, în vederea sacrificiului divin *(devayajyâyâ),* când ceremonia este în curs de desfăşurare, Agni mai întâi în rugăciuni *(dhişu);* Agni în luptă *(ârvatî);* Agni pentru prosperitatea câmpului *(kşaftrăya sâdhasej[1]!*

Se poate discuta valoarea precisă a lui *ârvat* (de mai multe ori opus în culegerea de imnuri pluralului de la *dhf,* aşa cum, în găthică, *aurvaţ* îi este opus lui *vahma* «rugăciune», în *Yasna* 50, 7)[3], dar este sigur că în această strofă este vorba, succesiv, despre cult, despre victoria războinică sau sportivă şi despre bunătatea recoltelor.

4. După ce a spus în strofa *5cd* că clanul, v/s-a al cărei oaspete este Agni va fi mai presus, prin sacrificiu, decât (ceilalţi) muritori, poetul din JR V. 5,3 distribuie în strofa *6cd*o întreită rugăciune către zeu, prevăzând, din cât se pare, cele trei prilejuri principale ale acestei superiorităţi:

(De-am putea, Agni, să-i întrecem pe muritori), noi, în luptă *(samarye),* noi în actele de cult ale zilelor *(vidâtheşv âhnăm),* noi prin bogăţie *(răyaf.*

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

[1] «Traditions indo-iraniennes sur Ies classes sociales», *JA.* 230, 1938, p. 545-549. Benveniste consideră că această diviziune funcţională iradiază asupra întregului imn.
[2] Traducerea lui Geldner este foarte improbabilă. în notele sale textuale şi exegetice, H. Oldenberg se gândea să corecteze *kşaftrăya* în *kşetrăya,* din cauza accentului; dar sensul ar rămâne acelaşi *(Abh.* de la Gottingen, 13,3, 1913, p. 133).
[3] în *Yasna* 11,2 aurvaţ este implicat în tripartiţia funcţională la fel ca animalul care îi corespunde lui *băsar* (călăreţ) juxtapus lui *zaotar* (preot; animal: boul) şi lui *xᵛăsar* (cultivator; plantă: *haoma);* cf. Benveniste, *art. cit.,* p. 538.
[4] Geldner reuneşte în mod arbitrar primii doi termeni: «in dem Wettbewerb bei den täglichen Opfern.» Pentru *vidâtha,* L. Renou, *Etudes vediques et pănine'ennes,* 3, 1957, p. 36 (ad *RV.* 1, 92, 5c): «Thieme Unters. p. 35 pleacă în mod judicios de la „repartiţie" (radicalul *vf-dhă-* modificat în *vid[h]-,* apoi *vid-)* pentru a ajunge la nuanţe diverse, de obicei la „sacrificiu"; aici „pentru rituri".» Mai târziu, Renou a tradus adesea cu «repartiţie a bunurilor, repartiţie donativă» — ca onorarii ale sacrificiilor. Dacă reţinem etimologia d-lui Thieme, oricum ar sta lucrurile, acte rituale sau retribuţie a acestof acte, prezenta expresie nu poate deloc face referinţă la articulaţiile rituale ale zilelor, ale calendarului. Interpretarea din *Untersuchungen,* 1949, p. 38, în «Verteilung der Kriegsbeute nach der Schlacht» este exclusă de *âhnăm;* luptele nu se dau în «zile» fixe; Thieme consideră că «bei den Verteilungen der

5. Zeii Marut nu sunt în mod explicit declaraţi «tripli», trifuncţionali, cum este Agni. Totuşi nu încape îndoială că aceasta e natura lor. Dacă ei aparţin fundamental celei de a doua funcţiuni (tineri războinici atmosferici, înarmaţi, trupă a lui Indra), ei au cu apa şi cu fecunditatea, în calitatea lor de aducători de ploaie, raporturi adesea exaltate şi, pe de altă parte, numeroase texte îi prezintă ca pe nişte cântăreţi religioşi, ca pe nişte făcători de vrăji, prin cuvinte, imnuri, şi chiar în calitate de preoţi (5, 29, 3, la vocativ, *brahmăno marutah;* cf. primele comparaţii privitoare la ei la începutul lui 10,78, înainte de cea cu *râjan* şi de cea cu *mârya: vîprăso na mânmabhih... devăvyd nâyajnaîh[1].* Astfel nu ne surprinde să citim rugăciunea prin care *RV.* 5, 54, 14 le cere totul — un întreg analizat conform celor trei funcţiuni şi completat, încununat prin menţinerea unui bun *râjan:*

yuyâm rayfm Maruta spărhâvlram
yuyâm fşim avatha sâmavipram
yuyâm ârvantam Bharatâya vâjam
yuyâm dhattha râjânam sruştimântam.

Voi, zeii Marut, sunteţi cei care (daţi) bogăţia făcută din *vira* vrednice de dorinţă; voi îl ajutaţi pe *fşi,* cântăreţul de melodii; voi îi daţi lui Bharata armăsarul *(ârvantam)* şi biruinţa (sau prada, miza, *vâjam);* voi sunteţi cei care înscăunaţi un rege care ştie să se facă ascultat!

6. Altfel decât Agni, dar într-o manieră la fel de stabilă, cei trei Rbhu sunt divinităţi trivalente. Cele trei capodopere ale lor şi zeii care le sunt beneficiari îi pun în relaţie, în chip distinct sau colectiv, cu cele trei

Tage» este un fel de a spune «bei den Verteilungen der Tagesbeute»; nu văd cum s-ar putea trece de la acest plural la acest singular, de la această generalitate regulată la această precizare accidentală (3,8, 5ab nu este un argument: *âhnăm* nu figurează acolo decât în expresia *sudinatve âhnăm* din a — pe [c]are este de altfel arbitrar s-o interpretăm ca «wenn die Kampftage giinstig anbrechen» —, expresie foarte generală, juxtapusă, însă fără relaţie cu *samarye* şi *vidâthe* din *b;* Agni (cel deja) născut, se naşte «în frumuseţea zilelor», adică fără îndoială în ceea ce galezele *Mabinogion* numeau «tinereţea zilei», fie că e vorba de zilele de luptă sau de zilele de sacrificiu [pentru acest sens, cf. expresiile reunite în *Untersuchungen,* p. 45]; chiar în acest imn, la strofa 10, aceleaşi două noţiuni sunt reluate prin locativele *vihave'şi prtanâjyeşu).* Cât despre *samaryâ,* cuvântul desemnează fie o adevărată luptă, fie o competiţie 5> anume între preoţi oficianţi, comparată în

mod explicit nu cu o bătălie (ceea ce este poate cazul în [1]>8,56, dar nu şi în 5,3,6c, dată fiind strofa precedentă care dovedeşte că «noi» nu desemnează în mod [s]peeial pe preoţi, ci poporul, comunitatea *vis* în numele căreia vorbeşte şi oficiază).
Cf. compararea mea dintre zeii Marut şi Fravasi din zoroastrism, .7,4.242,1953, p. 18-24; K. Barr, [Av]*esta,* 1954, p. 199.

funcţiuni[1]. Aşa se explică faptul că unul dintre imnurile care le sunt adresate este aproape în întregime trifuncţional. în prima sa strofă, *RV.* 1, 111, celebrează (completându-le până la patru, în al treilea vers, printr-un alt miracol, întinerirea părinţilor vârstnici) aceste trei capodopere a căror înfăptuire le-a adus glorie şi chiar le-a asigurat statut divin celor trei făcători de minuni[2]: carul rapid care le permite Asvinilor turneurile lor de binefacere, cei doi cai ai luptătorului Indra, vaca magică a zeului-preot Brhaspati. Cu strofa 2 încep rugăciunile.

2. a *no yajnâya takşata rbhumăd văyah*
krâtve dâkşăya suprajâvatim işam yăthă kşâyăma sârvavirayâ visa tăn nah sârdhăya dhăsathă sv îndriyam.

Făuriţi-ne, pentru sacrificiu *(yajnâya),* o forţă vitală (sau o băutură pentru ofrandă?) de natura zeilor Rbhu, pentru energie (sub cele două forme ale ei, *krâtu* şi *dâkşa) o* forţă cu adevărat generatoare; pentru ca să locuim liniştiţi cu o *vis* alcătuită din oameni *(vira)*câţi trebuie (sau sănătoşi), oblăduieşte-ne pe noi, ceată de războinici *(sârdhăya),* cu vlaga lui Indra.

Cu un al doilea vers de umplutură, care nu face decât să-1 dubleze pe primul (cele două varietăţi de forţă desemnate prin *iş* şi *vâyah* sunt foarte apropiate; *krâtu* şi *dâkşa* aparţin, măcar în parte, aceleiaşi zone semantice ca şi *yajnâ^),* strofa cere, în celelalte trei versuri: 1) mijloacele pentru un puternic sacrificiu; 2) o viaţă liniştită şi prosperă *(kşi-)* a masei (v/s care este şi ea o esenţă a celei de a treia clase sociale), şi anume a unei mase *(sârva-vira),* fără lacună sau fără boală[4]; 3) în sfârşit — pentru a asigura *(yâthă)* viaţa liniştită — calităţile eroice, «indriene», de care nu se poate lipsi comunitatea războinicilor, acel *sârdha(s)* în care dl Stig Wikander a recunoscut societatea tinerilor luptători[5]. Rugăminţile, din câte uşor se poate vedea, sunt respectiv de prima, de a treia şi de a doua funcţiune.

[1] Vezi analizele şi comparaţiile (germanică, romană) din *Tarpeia,* 1947, p. 207-214. Explicarea lui *RV.* 1, 111 a fost făcută în cadrul unui curs de la College de France, la 8 ianuarie 1953, precum şi a majorităţii textelor prezentate aici care se referă la Agni.
[2] Vezi în special *R V.* 1,161,6.
[3] Despre *krâtu* şi *dâkşa,* vezi mai înainte, p. 68 şi n. 2.
[4] Vezi în continuare, p. 228, n. 3. Săyana: *sarvair vlraih putrădibhir upetayă viiâ prajayă saha. Ci*-la Roma, cu o nuanţă învecinată, *Quirites* (civili, prin opoziţie cu *milites)* şi *Quirinus* (zeu reprezentată al celui de al treilea nivel al triadei precapitoline); de la **co-uiro-,*
[5] *Der ariche Männerbund,* 1938, p. 45-50.

După o strofă care, în întregimea ei, dezvoltă rugăciunea de biruinţă *(ji-, sah-)* împreună cu obiectul şi consecinţa sa economică, «câştigul, dobândirea» *(săti),* urmează o a patra strofă cu totul remarcabilă: 1) în trei versuri ea cere mai întâi să bea soma, asociaţi cu Rbhu destinatari ai imnului (ei înşişi numiţi la plural, după doi dintre ei, *Rbhu, Văja),* înşişi zeii tratatului de la Boghazkoy — cu Indra calificat, dată fiind împrejurarea, drept «căpetenie alor Rbhu» *(Rbhukşân),* apoi, într-un vers care şi aici îl dublează pe cel care-1 precedă, întărit prin însoţitorii săi obişnuiţi, de *sârdha,* al cărui şef este, şi de zeii Marut; 2) în sfârşit, în versul 4, prin trei dative, strofa cere acestor zei reuniţi *(te)* trei servicii:

4. *rbhukşănam îndram* a *huva utâya Rbhxxn Vâjăn Mariitah somapltaye ubhâ Mitrâvârvnă nunâm Asvfnă:* te *no hinvantu sătâye dhiye jişe.*

îl chem într-ajutor pe *Indra,* şef peste Rbhu, peste Văja, peste Marut, să bea soma, perechea *Mitra- Varuna,* acum, cei doi *Asvin:* să ne ajute să *dobândim,* să ne ajute în *rugăciune* (sau în *gândul cucernic),* să ne ajute la *biruinţă.*

în ciuda a ceea ce afirmă Karl Geldner[1], nu avem nici un motiv să construim cele trei dative din versul 4 altfel decât ca pe o enumerare de termeni omogeni, nici să-1 înţelegem pe fiecare dintre cei trei termeni altfel decât cu valoarea lui uzuală[2]: ei se raportează la cele trei rugăciuni din strofa 2 şi, ca şi ele, se distribuie pe cele trei funcţiuni, care devin astfel tema conducătoare a imnului. înregistrăm că ei încheie o strofă care începe cu enumerarea — cu adăugarea lui Indra explicată mai sus — zeilor tratatului de la Boghazkoy[3].

[1] Geldner combină şi aici în mod arbitrar cele trei dative, deşi trimite la 1,27,1 Ic, unde nu există decât două *(dhiye vâjăya)* şi unde traduce mai bine: «zu (frommen) Gedanken und Sieg». Grassmann, aici: «zu Gewinn, zu Mut (impropriu) und Sieg».
[2] Sâyana traduce bine *sătâye (sambhajaniyâya Uhanâya)* şi *jişe (jetum satrunâm jayărthamca),* însă orientează fără motiv *dhiye în* funcţie de *sâtâye (dhanasădhyăya karmane).* Valoarea religioasă (rugăciune, gând cucernic) a lui *dtt* este predominantă în RgVeda (L. Renou, în *Etudes vediques et pănineennes,* laicizează de fiecare dată în «inspiraţie (poetică)»).
[3] A cincea şi ultima strofă, în primele sale două versuri (ultimele două fiind o clauzulă comună aproape întregului acest grup de imnuri), reia în rugăciune două dintre dativele precedente (sub formele *sitfm* şi *samaryajft).*

7. Aici îşi găseşte locul ei firesc explicarea textului din *RV.* 10, 125 = *AVA,* 30 (către Văc), dezvoltată mai înainte în Introducere, p. 29-34.

8. Se întâmplă ca un poet din RgVeda, fără îndoială dintr-o pietate deosebită, sau antrenat de o împrejurare pe care n-o s-o ştim niciodată, să vrea să atribuie omnivalenţa unei divinităţi care, în mod normal, nu are decât o competenţă limitată. Asemenea cazuri nu sunt atât de numeroase cât ne-am putea aştepta de la o religie deja atât de sensibilă la ceea ce avea să fie marea tentaţie a Indiei clasice, contopirea mulţimii de zei în folosul Divinităţii, reprezentată în mod esenţial de unul dintre ei. Dar există asemenea atribuiri de omnivalenţa incontestabile şi în asemenea cazuri aceasta poate să se exprime, ca în cazurile semnalate mai înainte, prin referinţă la cele trei funcţiuni, cu sau fără prelungiri.

Este ceea ce li s-a întâmplat cel puţin o dată fraţilor Asvin în imnul *RV.* 8, 35[1] care le este adresat şi din care, pentru început, am extras cele trei versuri simetrice care le cer gemenilor divini să favorizeze *brâhman-u* şi rugăciunile, *kşatrâ* şi pe războinici, vacile şi pe *visah* (2). Fraţii Asvin, în imensa majoritate a textelor în care sunt invocaţi sau menţionaţi, nu au atâtea griji. Printre aceste sute de versuri, dacă găseşti câteva care le adaugă un epitet sau le adresează o rugăciune privitoare la război[2] (ce zeu

[1] Explicaţia completă a lui *R V.* 8,35 a fost dată în câteva cursuri de la Ecole des Hautes Etudes, în februarie 1949.

[2] Chiar şi aşa este nevoie ca, în fiecare caz, să fie controlate aparenţele: P. Thieme, în articolul care va fi citat în continuare (p. 231, n.l), dă următorul exemplu (p. 315 a): «The horse they [gemenii ASvin] have given is *ahihân* in 1. 118.9 „dragon killing", like Indra himself.» De fapt ei i-au adus, i-au dăruit lui Pedu un excelent cal alb, înainte de toate foarte iute (nu există alt epitet în 7, 71,5), dar care primeşte, în chip firesc, tot felul de epitete laudative şi hiperbolice, care iese învingător la întreceri ca şi la război (1,119,10) şi este în felul acesta o adevărată avere — Bhaga — pentru stăpânii săi (10,39,10), «care ucide tot ce numeşte âhr» (99,88,4); nu se spune nicăieri că i l-au dat pentru război: singurul text care sugerează un motiv pentru acest dar afirmă că Pedu avea până atunci un cal rău (1,116,6, *aghâSvăyâ);* acest dar se încadrează astfel în tipul obişnuit al serviciilor lor şi, dacă excelenţa calului pe care îl dăruiesc este descrisă în termeni de alergare şi de război, lucrul se datorează faptului că acesta este, prin forţa lucrurilor, felul de excelenţă a unui cal, aşa cum a vacii este aceea de a da lapte, de unde celălalt miracol al lor, al vacii sterpe pe care o fac să dea lapte); lucrul acesta nu-i caracterizează pe ei înşişi ca fiind războinici sau protectori de războinici.

Thieme mai spune: «The attribute *rudravartanl, R V.* 1,3,3, most probably does not allude to their peace loving nature, but to their character as fighters [against evil], whether we translate „of terrible [chariot-] course" or „of the course of Rudra"». Acest epitet, rezervat gemenilor Asvin, se găseşte în contexte (1, 3, 3; 8, 22, 1 şi 14; 10, 29, 11) care nu conţin nici o idee de luptă şi Geldner are fără îndoială dreptate când îl explică prin singura caracteristică pe care fraţii AsVin o au în comun cu Rudra

important din cadru unui politeism, ce sfânt din credinţele populare nu-şi depăşeşte într-o bună zi limitele definiţiei sale?), aceste rare excepţii n-ar putea aduce argumente importante împotriva imaginii coerente pe care o prezintă, fără excepţie, întreaga lor mitologie şi cultul lor; nici unul dintre numeroasele servicii pe care le-au adus unor oameni şi câtorva animale nu este războinic: ei îi întineresc pe cei bătrâni, îi vindecă pe bolnavi şi pe mutilaţi, împreunează, îmbogăţesc, eliberează, reunesc, salvează de naufragiu sau de persecuţie, dăruiesc animale minunate, răcoresc pe cei ajunşi în jăratic, fac să ţâşnească laptele sau hidromelul etc; cât despre vreun duel, vreo bătălie, să le căutăm ar fi zadarnic.

Dintr-un motiv necunoscut[1], un poet din familia Kănva, Syâvâsva, în imnul din cartea a 35-a (opt grupe de câte trei strofe), a vrut să amplifice teologia fraţilor Asvin. Iată cum a procedat:

arta de a vindeca (Ia fel B. Schlerath, *Das Kb'nigtum im Rig- und Atharvaveda,* 1960, p. 11); ei sunt de altfel de mai multe ori invocaţi ca «doi Rudra (sau rudra?)» în nişte strofe căutuşi de puţin războinice (1, 158,1 «buni sunt cei doi Rudra, bogaţi în sfaturi...»; 5,73,8 «Voi, cei doi Rudra, cărora vă place *mâdhu»;* 5,75,3 «veniţi la noi, AsVin, aducând comori, voi cei doi Rudra cu drumuri de aur, voi cei cu daruri mărinimoase» etc; chiar în 8,26,5, unde este vorba de ostilităţi, *dvfşah,* celor «doi Rudra» nu li se cere decât să asigure trecerea printre duşmani, *par-âti,* să asigure scăparea, ceea ce este cu totul altceva decât a lupta şi a învinge; aceeaşi observaţie cu privire la dve'şo *bhâvatam sacăbhuvă* din 1,157,*4d).*

în 8,10,2, traducerea hapaxului *âs'uhe'şasă* prin «whose weapon is swift» nu este certă; pe de o parte, nicăieri nu este vorba de vreo armă a gemenilor Asvin, pe de altă parte una dintre caracteristicile alergărilor lor este aceea de a fi extrem de rapide, mai iuţi decât gândul (1,117,2) şi decât clipa (8,73,2); astfel că epitetul ar putea face aluzie Ia o «iuţeală de săgeată», cel puţin dacă, aşa cum crede Geldner («Rossetreiber»), *hâşah* nu are aici sensul de «armă», ci este un abstract derivat din *hi-* în sensul de «a face să înainteze (iute) un car, nişte cai» (cf. *ăsuhemari).*

Cât despre faptul că în acest pasaj sunt «named by the side of Indrâ-Vişnu», el nu dovedeşte un caracter indian, ci mai curând un caracter diferenţial din cadrul celei de a treia funcţiuni, de vreme ce fraza completă este: «Invoc Brhaspati (zeul-preot) şi pe toţi zeii, Indra-Vişnu, pe Aâvinii ăsu/ieşasă» (vezi în continuare, p. 224, n. 2 şi 227, n. 1).

Pentru *vftrahantamă* aplicat fraţilor Asvin în 8,8,9 şi 22, v. în continuare, p. 224.

Legende cunoscute de către Brahmana (S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas,* 1898, p. 71-72) îi arată pe ASvini învingători în nişte alergări, mai ales când, în carul lor tras de măgari, au luat parte la o întrecere care a avut loc la căsătoria dintre Soma şi Suryâ; o seamă de imnuri fac aluzie la aceste performanţe (8, 22, 1-2); ele nu îi califică evident ca pe nişte zei războinici, precum nici adjectivul *puroralhâ* «al cărui car se află înainte», în 10,39,11, în ciuda felului în care solicită textul Schlerath, *l.c;* Schlerath, p. 124, neglijează de asemenea a-şi sprijini afirmaţia cu o referinţă: «in der Not der Schlacht erscheinen plotzlich auf ihrem Wagen, selbst wie Kămpfer anzusehen, die Asvins...» Pentru *vfşanam... râtham* în 1,157,2, v. nota următoare.

[1] Putem hazarda o ipoteză. Acest poet sau această familie de poeţi, va fi vrut să fructifice un germene trifuncţional care există chiar în serviciul ASvinilor. Motive convergente, furnizate de S. Wikander (fiii Şi corespondenţii lor epici Nakula şi Sahadeva) şi de mine însumi (analogia cuplului avestic Gsus Urvan Şi Drvâspă), ne permit să credem că cei doi zei gemeni, în chip solidar însă distributiv, favorizează atât

1. Pe de o parte asociindu-i cu tot felul de zei (începând cu prima treime de strofe şi în variaţiile refrenului[1]) şi în special (cu singura deosebire că Indra este înlocuit cu tovarăşii săi, ceata de războinici atmosferici, zeii

creşterea boWneforcât şi a *cailor*. Prin laptele de care este nevoie pentru a face soma, prin *ghrtâ,* unt topit, unul dintre elementele esenţiale ale ofrandelor, perechea lor furniza aşadar materia cultului, în timp ce prin *ârvat,* calul de alergare, ei condiţionau victoria atât sportivă cât şi războinică. Ei erau astfel, dintr-un anumit punct de vedere, suporterii activi ai celorlalte două funcţiuni şi, trecând la limită, agenţii primi ai acestor funcţiuni. Cel puţin un text pare să reveleze o doctrină de felul acesta. *R V.* 1,157,2 cere fraţilor Asvin, destinatarii imnului:

ghrtena no midhuni ksalrăm uksatam asmâkam brahma prtanâsu jinvatam

Stropiţi cu unt topit şi cu hidromel *kşatra* a noastră, ajutaţi-1 pe *brahman* al nostru în lupte.

Aceste două versuri — una dintre rarele articulări dintre *brahman* şi *kşatrâ* din RgVeda — se întemeiază, din cât mi se pare mie, pe o dublă idee: 1) aceea a serviciilor reciproce pe care şi le fac cele două funcţii superioare, prima consacrând-o pe cea de a doua, iar cea de a doua întărind-o, apărând-o cu izbândă pe cea dintâi; 2) ideea că aceste două servicii nu sunt posibile decât datorită mijloacelor puse la dispoziţia funcţiunilor superioare de cea de a treia funcţiune, vaca lăptoasă şi calul rapid: vaca, prin *ghrtâ pe* care îl furnizează, este în chip explicit onorată în prima rugăciune (alături de *mâdhu,* specialitate alimentară a Asvinilor); cât despre cal, instrument al victoriei în lupte, dacă nu este prezent în a doua rugăciune decât implicit, prin menţionarea bătăliilor *(pftanăsu)* care trebuie câştigate, imnul măcar menţionează cu stăruinţă, în patru strofe din cinci, inclusiv cea din urmă, *carul* Asvinilor înşişi (fără ca de altfel să-i orienteze imaginea spre altceva decât viteza în general: 1. «Asvinii şi-au pus caii la car *yitave,* zur Fahrt»; 2. «când, o, Asvin, voi puneţi caii la carul vostru puternic, *vfşanam... ratham...»,* expresie aplicată Asvinilor şi în 5,75,1, într-un context deloc războinic, unde nu este vorba decât de promptitudinea serviciilor lor; strofa 3, în întregime, se referă la car, în calitatea lui de car rapid; 6: «voi sunteţi vindecători prin leacurile voastre, conducători de car prin priceperea voastră...»). Altfel spus, cu o formulare foarte succintă, poetul îi arată pe Asvini făcând ei înşişi, în folosu) lui *kşatrâ,* oficiul preotului, cu laptele şi cu hidromelul pe care, la drept vorbind, ei se mărginesc să le pună la îndemână, apoi, în folosul lui *brahman,* oficiul de combatant (cf. Indra «ajutându-I» pe *brahman* în lupte: 8,37,1), desigur, deşi nu se dă nici o explicaţie, cu caii, pe care, vorbind riguros, se mulţumesc să-i înhame la carul lui. în expresii ca aceasta (iar strofa 6 revine asupra lui *kşatrâ,* calificându-i pe cei doi Asvin drept *ugră* «puternici», termen ţinând de a doua funcţiune) se amorsează tema Asvinilor trivalenţi, trifuncţionali, dezvoltată în cartea a opta de către Syăvăsva şi, de asemenea, cum se va vedea, de către Vaîsa.

Dacă însuşirea lor de «asvin», indicând un raport esenţial cu caii, dădea de bună seamă gemenilor o deschidere către a doua funcţiune, o altă cale de legătură cu prima funcţiune era relaţia lor specifică, greu de interpretat, cu n concept care îşi are specificarea cea mai frecventă, religioasă, în această funcţiune dintâi: *dhi (dhiyah* «gânduri cucernice, rugăciuni...»), al căror sens propriu pare să fie «vedere, viziune (interioară)».

[1] în diferitele refrene ale triadelor de strofe, ca o constantă, *sajoşasă Uşâsâ Suryena* «asociaţi Aurorei şi Soarelui». în prima triadă, zeii şi entităţile asociate (la instrumental) sunt: 1) Agni, Indra, Varuna, Vişnu, fraţii Ăditya, zeii Rudra, zeii Vasu; 2) toate *dhiyah,* Lumea, Cerul şi Pământul; 3) toţi zeii număraţi ca 3 X 11 (cf. *JMQ.* IV, p. 157-159), Apele, Zeii Marut, Zeii Bhrgu. Ideea directoare este în chip evident omnivalenţa.

Marut) cu divinităţile cu care îi asociază şi lista tratatului de la Boghazkoy, astfel că, înainte de extensiunile strofelor 14 şi 15[1], strofa 13, exceptând refrenul, reconstituie această listă:

mitrâvârunavantă utâ dhârmavantă marutvantâ jaritur gachatho hâvam... Asvinâ.

Veniţi la chemarea cântăreţului, însoţiţi de (textual: prevăzuţi cu) Mitra-Varuna şi de *dhârman* (una dintre formele ordinii, care îi caracterizează pe zeii suverani)[2], însoţiţi de zeii Marut..., o, Asvin.

2. Pe de altă parte atribuindu-le o competenţă universală, şi îndeosebi trifuncţională:

a) în ceea ce priveşte «stările sociale», ale căror principii sunt *brahman, kşatrâ, vis* (strofele 16,17, 18; v. mai înainte 2);

b) în ceea ce priveşte serviciile care le sunt cerute (strofele 10,11,12), mai ales în strofa 12:

hatâm ca sâtrun yâtatam ca mitrînah prajâm ca dhattâm drâvinam ca dhattam...

Omorâţi-i pe duşmani, aduceţi înţelegere[3] între contractanţi, daţi-ne urmaşi, daţi-ne bogăţie...

Prima şi ultima rugăciune ţin în mod clar de funcţia războinică şi de funcţia economică; a doua, de natură juridică, prin *mitrînah,* face în chip evident aluzie la zeul suveran Mitra, la al cărui vocabular aparţine şi rădăcina *yat-* (zeii Âditya şi în special Mitra sunt numiţi *yătayâjjana).*

Este posibil ca această «trifuncţionalizare» a Asvinilor să fi fost o caracteristică a zeilor Kănva, de vreme ce singura atestare pe care o avem cu privire la ei vine de la un membru al acestei familii, Vatsa *(RV.* 8, 8, 9):

' în această triadă de strofe, refrenul îi asociază pe Âditya cu Aurora şi cu Soarele. în plus, în strofa 14, zeii asociaţi (prin adjective în *-mant, -vânt)* sunt zeii Aiigiras, Vişnu şi din nou zeii Marut; în strofa 15 Rbhu (plural?), Vâja (plural?) şi iarăşi zeii Marut.

[2] Şi *dhârman* personificat? Ar fi unica dată din toată culegerea de imnuri. în orice caz *dhârman* este una dintre bunele expresii ale primului nivel: este de reamintit faptul că în, «fondul mitic al Mahâbhâratei» (S. Wikander), Dharma personificat este, în calitatea lui de tată al lui Yudhişţhira, o întrupare întinerită a lui Mitra.

[3] Pentru a simplifica, aleg fără să discut traducerea d-lui Thieme (articol citat în continuare, p. 231, n. 1) «array (= keep in agreement)»; asupra sensului celui mai probabil al lui *yat-,* v. mai înainte, p. 66, n. 1).

a vărn vipra ihâvase 'hvat stâmebhir Asvină âripră vftrahantamă ta no bhutam mayobhiivă.

Cântăreţul v-a chemat aici în ajutor prin laudele sale: o, *neprihăniţilor,* o, voi, cei mai *victorioşi (vrtrahăn),* vă rugăm să fiţi pentru noi de esenţă *răcoritoare*[1].

Vrtrahân este tipic «indrian», de a doua funcţiune, şi *a-riprâ* «nepângărit» desemnează, în toate folosirile sale, puritatea rituală, morală sau divină, ţinând de domeniul sacrului; *mayobM,* statistic vorbind, este de a treia funcţiune, aplicându-se, din 37 de folosiri, de 7 ori zeilor Asvin (dintre care de

două ori în calitatea lor de medici), de 3 ori medicinei, o dată pietrelor care storc elixirul de viaţă, de 8 ori unor zei sau unor elemente în relaţie cu apele (Parjanya; ploile, apele însele, râurile), de 2 ori bogăţiei, de 2 ori vacilor, o dată lui Pitu, alimentul personificat, o dată Sânului hrănitor, o dată stropului de soma în calitatea lui de «cel care câştigă pentru noi boi, care, aur, soare, ape»[2]. In aşa fel încât această triplă calificare aminteşte în chip curios numele triplu al marii zeiţe iraniene Aradvî Sură Anâhită «Cea Umedă, cea Puternică, cea Nepângărită».

9. Cele trei funcţiuni apar uneori fără legătură cu divinităţi anume şi fără menţionarea unor oameni specializaţi. în afară de exemplul întâlnit mai înainte, p. 36, n. 2, se mai poate cita *RV.* 1, 162,22, care analizează binefacerile aşteptate de la Sacrificiul Calului:

[1] Dacă nu există aici simetrie sintactică (v. în continuare, p. 221), dat fiind că două dintre adjective sunt la vocativ şi al treilea, nume predicativ, este Ia nominativ, există totuşi omogenitate logică: cele trei calităţi sunt atribuite aceleiaşi fiinţe şi nu se condiţionează unele pe altele; în ciuda diferenţei de caz, este vorba de o enumerare.

[2] Numai două dintre aceste adjective sunt reluate în continuarea imnului: *vftrahantamă* în strofa 22 (în două versuri absolut simetrice cu 9cd, însă unde cele trei adjective sunt de a doua funcţiune), *mayobhuvâ* în strofa 19 (corelat cu *iambhâvă).* Un altul dintre cele trei imnuri către zeii Aâvin atribuite aceluiaşi poet, Vatsa, 8,9, conţine o strofă 12 care îi asociază cu Indra şi cu Vâyu, cu zeii Ădityа şi cu zeii Rbhu; strofa este încadrată de altele două, 11 şi 13, care le cer servicii de a treia, respectiv de a doua funcţiune; nu există rugăminte pentru cea dintâi funcţiune.

în ultimul dintre aceste trei imnuri ale lui Vatsa către Asvini se găseşte gruparea «Brhaspati, toţi zeii, Indra-Vişnu, cei doi Asvin» (vezi mai înainte, p. 220, n. 2, şi în continuare, p. 227, n. 1), dar nu conţine rugăciuni nici de prima, nici de a doua, nici de a treia funcţiune: cele şase strofe ale sale sunt numai nişte invitaţii.

sugâvyam no vă/î *svâsvyam pumsâh putrân utâ visvăpuşam rayi'm anăgăstvărn no ăditih krnotu kşatrârn no âsvo vanatăm havfşmân.*

Armăsarul să ne oblăduiască cu boi buni, cu cai buni, cu feciori şi cu bogăţia care îndestulează! Aditi să facă pentru noi din păcat lipsă de vină! Calul împodobit cu daruri să câştige pentru noi *kşatră!*

Se mai poate de asemenea cita clasificarea năpastelor, care prelungeşte o concepţie indo-iraniană şi poate chiar indo-europeană (MB. I[2], p. 613-623: «Cele trei năpaste ale insulei britanice», p. 427^34 din versiunea românească); astfel *R V.* 8,18,10, unde poetul îi roagă pe Âditya[1]:

Ţineţi departe de noi boala *(ămivăm),* departe neizbutita rituală *(sn'dham),* departe vrăjmăşia *(durmatim)*[2].

Ci. varianta din *RV,* 10, 63, 12, unde VisveDevăh sunt rugaţi să îndepărteze boala *(âmivâm),* orice lipsă ori greşeală în ofrandă *(ânăhutim),* şi diferite forme de agresiune sau de ostilitate *(ârâtim... aghăyatâh; dveşah).*

Explorarea trifuncţională a imnurilor nu este încheiată, însă trebuie făcută cu vigoare. Se impun două reguli de bun simţ:

1. Pentru a fi îndreptăţit să recunoşti o intenţie de clasificare trifuncţională trebuie ca cei trei termeni, totodată *distincţi* şi *solidari,* să fie, în plus, omogeni în sintaxă şi, mai mult decât atât, în gândire (trei daruri sau calităţi sau puteri ale unui zeu, trei rugăciuni ale oamenilor etc). Prin urmare trebuie exclus orice pasaj de tipul «îţi închin un *sacrificiu,* dă-mi *biruinţa, o,* zeu stăpân al bogăţiilor» (schema din *RV.* 5,4,1, către Agni) sau de tipul «Voi sunteţi cei mai buni împărţitori de *bogăţii* şi cei mai *victorioşi,* deci vă închin un *sacrificiu»* (schema din 1,109,5, către Indra şi Agni) sau de tipul «O, voi cei generoşi cu *bunurile,* veniţi pe căile *rtâ* prin care voi faceţi ca X să ajungă la *kşatrâ»* (schema din 8, 22, 7, către Asvini) sau de oricare alt tip dezechilibrat în felul acesta. într-un număr de cazuri unde există simetrie gramaticală (în genere o serie de trei instrumentale) suntem îndreptăţiţi să şovăim în a respinge sau a accepta

[1] E. Benveniste este cel care a semnalat această folosire deprecatorie a celor trei funcţiuni, *A-* 230,1938, p. 543-545.

[2] Strofa e completată printr-o formulă generalizantă, conţinând cuvântul imprecis *âmhah* «necaz»: Aditya, apără-ne de *âmhah».*

omogenitatea logică a termenului de primă funcţiune şi a celorlalte două. în 6, 60, 3 (către Indra şi Agni) este posibil ca al doilea instrumental (de primă funcţiune) să fie omogen cu celelalte două:

Veniţi spre noi, biruitorilor, cu puteri victorioase *(vrtrahâbhih suşmaih),* o, Indra, o, Agni, cu acte de adorare *(nămobtiih:* inspirându-ne în actele noastre de cult'?); o, voi, cu daruri fără de zgârcenie, mărinimoase *(rădhobhir ăkavebhih... uttamebhih),* o, Indra, o, Agni, fiţi alături de noi!

La fel în 6, 59, strofa 10 (de prima funcţiune), dacă o traducem ca V. Henry (vezi nota lui K. Geldner), ar fi omogenă cu strofele 7-8 (de a doua funcţiune) şi cu strofa 9 (de a treia funcţiune).

2. Trebuie eliminată orice exegeză care pentru una dintre funcţiuni, şi cu atât mai mult pentru două dintre ele, s-ar întemeia pe interpretarea forţată a unor termeni echivoci sau imprecişi[1]. Iată de ce pare dificil să reţinem majoritatea aluziilor la cele trei funcţiuni pe care, în ultimii săi ani, Renou a avut impresia că le identifică, mai ales în imnurile rgvedice către Varuna şi Âditya *(EVP.* 7,1960) şi în imnurile către Soma *(ibid.,* 8,1961)[2]. Interpretarea nu este fermă decât pentru 9,23, 5 *bc,* cu condiţia

să-i dăm lui *vira,* din *suvira,* valoarea sa strictă de «om de a treia funcţiune»[3]. însă în 2, 27,2*d* ce cuvânt semnalează cea de a treia funcţiune? în 2, 28, *3ab* (în care, în plus, menţiunile n-ar fi omogene) *urusâmsa* nu este clar de prima funcţiune, iar *sărman* «protecţie» este prea general pentru a caracteriza a doua funcţiune. în 7,82, *lab âmhah* «situaţie dificilă» nu este în mod special de a treia funcţiune, nici în 8,59, *lab âdrpta* «nu nebun, nu zăpăcit» de a doua, nici în 9, 1, *3ab varivodhatama* «cel care îl face să se simtă cel mai în largul său [pe omul stînjenit]» de prima. Prima funcţiune nu este reprezentată în 9,2, *lOab,* nici în 9,3,5 *abc* (unde *vagvaniî* nu poate desemna altceva decât o varietate de strigăt sau de zarvă[4]). în 9, 4, 1-3, strofa 1 nu este distinctivă de a treia funcţiune, de vreme ce *vâsyasah* nu

[1] De comparat discuţia mea asupra parodiilor biblice ale lui Brough, reluată în *ME.* II, p. 338-3" (p. 954-973 ale versiunii româneşti).
[2] în *EVP.* 8, p. 75, Renou dă un bun exemplu de critică a unei interpretări trifuncţionale abuzive *(RV.9,* 30,3).
[3] Vezi art. citat mai înainte, p. 214, n. 3.
[4] H. Oldenberg, «Textkritik und exegetische Noten», *Abh.* de la GOttingen, 13, 3, 1913, p-[154:] «Ist anders gemeint als *vagniim iyarti* [9| 14, 6; 30, 2, vgl. auch 97,13?»

se găseşte decât în refrenul comun celor trei strofe; strofa 2 nu este clar de prima funcţiune cum nici, în strofa 3, *dăkşa* şi *krâtu* nu sunt tipic de a doua. în 9, 9, *9abc, mâhi srâvah* «mare glorie» nu este neapărat o glorie războinică. în 9,55, *labepuşţâm* nu este în mod cert de a doua funcţiune, în 9, *6l,26abc virâvad yâsah* nu se poate referi la prima funcţiune şi nici *suvîryam* din 9, 63, *labe* (unde, în plus, *srâvămsi* «gloriile» nu este obligatoriu de a doua). în 9, 65, *3ab suşţuti*nu este nici el de a doua funcţiune. Etc.

Aşadar, gândirea vedică mi se pare departe de a fi dominată de categoriile celor trei funcţiuni. Dimpotrivă, ceea ce, după mine, caracterizează imnurile — prin opoziţie şi cu tratate vedice în proză şi cu toată literatura posterioară, şi de asemenea cu Avesta, de bună seamă mai conservatoare din acest punct de vedere — este varietatea aluziilor care se fac la cele trei funcţiuni în afara sistemului teologic.

10. în 6, 7 şi 8 am văzut că trei imnuri care dezvoltă clar tema celor trei funcţiuni asociază, în una dintre strofele lor, menţionarea lui Mitra-Varuna, a lui Indra (sau a lui Indra şi a lui Agni; sau a lui Indra şi a zeilor Marut; sau a zeilor Marut), acelor doi Asvin, adică tocmai zeilor pe care regele mitanian îi invocă drept martori în tratatul de la Boghazkoy. Faptul este cu atât mai remarcabil cu cât această grupare de zei nu este frecventă în RgVeda. Nu se găseşte decât în două alte strofe[1]:

[1] în fapt, cu variante uşor de explicat, ea se găseşte în mai multe alte pasaje din RgVeda precum Şi din AtharvaVeda. Astfel, *RV.* 4, 2,4 (către Agni) enumerează pe Varuna-Mitra însoţit de cel de al treilea Âditya, Aryaman, apoi pe Indra întărit de Vişnu şi de zeii Marut, apoi pe cei doi Asvin. în 8, 1°, 2 (către Asvini: v. p. 220, n. 2, şi 224, n. 2) sunt invocaţi zeul-preot Brhaspati, toţi zeii, Indra-Vişnu, wi doi Asvin. Strofa 4,25,3 (către Indra) îi grupează pe Âditya şi pe mama lor Aditi, pe cei doi Aâvin, Pe Indra şi pe Agni. *A V.* 19,16 cere protecţie din toate părţile zeilor Ăditya, întăriţi de «Agni» (pi.), apoi celor doi Asvin, cu încă o varietate de Agni, Jătavedas. *AV.* 11, 8, 5, pentru a descrie neantul Primordial, spune că pe atunci nu existau nici Dhătar şi Brhaspati (zeul creator şi zeul-preot), nici Indra-^gni, nici cei doi Asvin. Se vede că modificările constau fie în a-i da zeului tipic al unui nivel niște [au]juncţi de acelaşi nivel (Aryaman, omogen cu Mitra şi cu Varuna; Vişnu şi zeii Marut, omogeni cu Indra), fie în a insera pe un nivel sau pe mai multe pe Agni care, într-adevăr, este la locul lui pe toate ■"velurile (v. mai înainte, 4), fie în a-i întineri pe reprezentanţii primului nivel (Brhaspati, proiecţie ■vină a capelanului; Dhătar «creator», v. mai înainte, p. 111).

1. Aceşti zei ocupă prima jumătate din 7,41,1 (rugăciunea de dimineaţă), precedaţi numai de Agni[1] şi urmaţi, în a doua jumătate, de cinci alţi zei[2]:

prătăr Agnim prătăr tndram havămahe prătâr Mitrâvârună prătâr Asvi'nă...

Dimineaţa îl invocăm pe Agni, dimineaţa pe Indra, dimineaţa pe Mitra-Varuna, dimineaţa pe cei doi Asvin.

2. în strofele 1,3,4, 5, 6, 7 din 5, 26 (către Agni) n-a fost menţionat decât Agni; în strofa 8, fără nume divin, au fost anunţate pregătirile pentru sacrificiu, îndeosebi amenajarea lui *barhis,* un spaţiu presărat cu iarbă pe care se vor aşeza zeii invitaţi; în sfârşit, strofa 9 şi ultima adresează o invitaţie tuturor zeilor, nedetaşând decât câteva nume individuale înaintea unei expresii colective şi exhaustive. Şi, zeii Marut ţinând locul şefului lor Indra ca în 8, 35,13, numele acestea sunt cele ale zeilor din tratatul de la Boghazkoy:

6dâm Maruto Asvi'nă Mitrâh sîdantu Văwnah devâsah sârvayă visa.

Pe această (iarbă) să se aşeze zeii Marut, cei doi Asvin, Mitra, Varuna — zeii, toţi până la unul[3].

Astfel, trei din cinci atestări rgvedice ale acestei liste se găsesc în imnuri cu intenţie trifuncţională, care le situează alături de triade de noţiuni sau de rugăciuni ţinând de cele trei funcţiuni. Această folosire este mărturia unei afinităţi, ne îndeamnă să gândim că lista era simţită de către autori drept o expresie teologică a structurii pe care o exprimau altfel triadele, iar această interpretare pare conformă cu ceea ce, statistic vorbind, este cea mai evidentă caracteristică a fiecărui termen: Mitra şi Varuna, patronează *rtâ,* «ordinea», «adevărul»[4] şi tot ce se leagă de acestea; Indra şi ceata sa de zei Marut sunt

[1] Cu privire la Agni iniţial, vezi «Quaestiunculae Indo-Italicae, 12: Vesta extrema», *REL.* 39, 1961, p. 250-257.
[2] Bhaga, Puşan, Brahmanaspati, Soma, Rudra.
[3] Fiind vorba de zei, sensul «sănătos, teafăr» al lui sarva pare exclus; trebuie să fie vorba de «număr întreg»; cf. a doua orientare a cuvântului *Quirltes (*co-uirit-),* nemaiopunându-se funcţional lui *milites* (v. mai înainte, p. 218, n. 4), el desemnând totalitatea romanilor.
[4] Diferenţa nu este atât de mare cât au susţinut mai mulţi autori, mai ales H. Liiders: în aceasta gândire arhaică «ordine» şi «adevăr» se definesc unul prin celălalt şi, la limită, coincid (asemenea lui «contract» şi «prietenie»: v. mai înainte, p. 84; cf. *JA.* 246,1958, p. 83, n. 38.

înarmaţi şi victorioşi; gemenii Asvin sunt generoşi cu numeroase binefaceri individuale printre care domină vindecările, darurile de animale şi de bogăţii, etc.[1].

11. Nu cunoaştem direct liturghiile contemporane cu compunerea culegerilor de imnuri, iar menţiunile sau aluziile rituale pe care le conţin nu ne permit să le reconstituim. Totuşi, aceste liturghii existau şi este riscant să pretindem că putem interpreta poemele ca şi când ar fi autosuficiente. într-o anumită măsură această lacună este compensată de liturghiile din belşug atestate mai târziu: dacă prescripţiile rituale s-au înmulţit considerabil, dacă însăşi teologia s-a rafinat, este totuşi *a priori* probabil — lucru confirmat de numeroase studii comparative — că esenţialul este de dată veche. Vechimea este deosebit de probabilă atunci când prescripţiile şi formulele aduc cinstire unor zei, Mitra-Varuna de pildă, pe care şi imnurile îi exaltă, dar pe care formele posterioare de religie i-au neglijat sau i-au redus. Gruparea «Mitra-Varuna, Indra, cei doi Asvin» pe care am văzut-o adineaori atestată şi, într-un anume fel, comentată în câteva imnuri, dar pe care nici una dintre religiile postvedice nu o va mai cunoaşte, figurează astfel în ritualuri pe care le-am semnalat şi le-am analizat în mai multe rânduri şi dintre care mă mărginesc acum să le semnalez pe cele mai nemijlocit utilizabile.

1. Invocarea care însoţeşte deschiderea brazdei sacre care va delimita amplasarea focului sacrificial *(VS.* 12, 72) a fost comentată în Introducere, p. 27.

2. într-un sacrificiu închinat tuturor zeilor pentru a obţine anumite forme de belşug *(TS. 2,* 3, 10, 1, *b)* preotul spune:

Asvinoh prăno 'si... Indrasya prăno 'si... Mitrăvarunayoh prăno 'si... visveşăm devănăm prăno 'si...
Tu eşti suflul celor doi Asvin... Tu eşti suflul lui Indra... Tu eşti suflul lui Mitra-Varuna... Tu eşti suflul tuturor zeilor...

Lista este dată aici în ordine ascendentă şi completată cu menţionarea colectivă şi exhaustivă a «tuturor zeilop> (cf. mai înainte, 10, *RV.* 5,26,9).

3. Tratatele rituale de familie *(SăhkhGS.* 1,17,9; *PăraskGS.* 1,9,5) îl pun pe cel ce vrea să aibă un copil de parte bărbătească să se adreseze lui

[1] Vezi mai înainte, 8, p. 221.

Mitra-Varuna, Asvinilor, lui Indra, acesta din urmă asociat lui Agni într-o variantă, lui Surya în altă în altă variantă, fără îndoială pentru a stabili la cele trei niveluri o formulă binară (cf. mai înainte 7, .RV. 10, 125, 1). Ultimii doi termeni sunt intervertiţi (poate pentru a-1 scoate în evidenţă pe Indra, masculul prin excelenţă?). Am făcut comparaţia cu tradiţia zoroastriană strălucit interpretată de Kaj Barr în 1952, interpretare potrivit căreia naşterea omului perfect, Zarathustra, a fost cu grijă pregătită prin combinarea a trei principii, unul suveran, al doilea războinic, al treilea carnal[1].

4. Cu prilejul sacrificiului-tip de soma, la stoarcerea de dimineaţă oficiantul prezintă cupe unei serii de divinităţi asociate pe perechi; primele trei cupluri, care au servit probabil ca modele celor care urmează, sunt Indra şi Văyu, apoi Mitra şi Varuna, apoi gemenii Asvin. Sunt tot «zeii de la Boghazkoy», cu două modificări: a) Văyu este asociat lui Indra, fie pentru a generaliza cadrul binar, fie datorită unui arhaism, Văyu părând să fie un zeu mai vechi cu funcţie războinică (cf. lista taţilor fraţilor Pândava în Mahăbhărata); b) perechea Indra-Văyu este pusă în fruntea enumerării, fie pentru că Indra este principalul destinatar în ansamblul ofrandelor (la amiază soma îi este rezervată), fie datorită prezenţei lui Văyu care este, în calitatea sa de Vânt, un zeu iniţial, explorator, deschizător. Structura aceasta este veche pentru că, mult înainte de redactarea cărţilor rituale care o declară, mai multe imnuri din RgVeda sunt construite conform ei. Astfel, 1, 139:

Strofa 1, după o invocaţie către Agni, face elogiul perechii Indra-Văyu *(Indravâyu)* pe care vecinătatea cuvântului tehnic *sârdhah* «trupă combatantă» o situează cert în funcţia războinică. Strofa 2 invocă perechea Mitra-Varuna *(Mitrăvarunau)* şi este acoperită de cuvântul *rtâ,* ordinea cosmică şi socială care caracterizează într-adevăr funcţiunea lor, prima funcţiune. Strofele 3, 4 şi 5 sunt consacrate gemenilor Asvin *(Asvină),* pe care îndeosebi strofa 3 îi invocă în calitatea lor de zei ai tuturor formelor de prosperitate şi de vitalitate desemnate de cuvintele *sriyah* şi *pfkşah.*

Tot aşa 2,41:

Prima triadă de strofe, după un apel introductiv privindu-1 numai pe Văyu cu atelaje multiple (strofa 1 şi 2), îi invocă (strofa 3) pe Indra şi pe Văyu *(Indravăyu)* calificaţi drept *nară «uiri,* eroi». A doua triadă este consacrată zeilor regi *(râjânau)* care

sporesc Ordinea, aşezaţi fără înşelăciune pe înaltul lor scaun neclintit, celor «doi regi
ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR
universali» *(samrâjâ),* Mitra şi Varuna *(Mitrăvarună).* A treia triadă îi invocă pe Nâsatya-Asvin *(Năsatyă... As vină)* care merg însoţiţi de boi şi de cai (strofa 7) şi care dau bogăţii *(rayf,* strofa 9).
La fel stau lucrurile în 1,2, şi, cu alterări explicabile, în 1,23.
Rezulta deja din imnuri că gruparea pe care o examinăm era înţeleasă ca solidară cu cele trei funcţiuni şi, prin urmare, la nivelul divin, ca reprezentativă a principalelor activităţi necesare bunului mers al treburilor lumii şi ale societăţii. Uzanţele rituale permit o altă constatare. S-ar putea crede că această grupare intervine ca atare în împrejurări atât de deosebite între ele — ca deschiderea brazdei care delimitează altarul focului, o rugăciune pentru prosperitate, o rugăciune pentru obţinerea unui copil de parte bărbătească, stoarcerea de dimineaţă în vederea jertfei de Soma — pentru că fiecare dintre zeii menţionaţi se întâmplă să aibă, de preferinţă faţă de restul panteonului, un raport special şi direct cu fiecare dintre aceste operaţiuni sau intenţii, astfel că echipa lor s-ar reconstitui de fiecare dată din întâmplare. Dar nu este aşa. Lucrul se explică prin aceea că *gruparea ca atare* este interesată de orice operaţie cu intenţie benefică la cele trei niveluri sau prin cele trei mijloace pe care ei le reprezintă şi le patronează — «trei» însemnând «tot», la nevoie şi pentru mai multă siguranţă cu o complinire exhaustivă.
12. Consideraţiile precedente, dezvoltând primul capitol din *Naissance d'Archanges* (1945), fac de prisos o discutare amănunţită a tentativei d-lui Paul Thieme făcută de curând (1960)[1], aceea de a restaura, împotriva interpretării trifuncţionale a zeilor menţionaţi în tratatul de la Boghazkoy, interpretarea lui Sten Konow (1921). După el, Mitra-Varuna, Indra, zeii Năsatya ar interveni aici pentru că fiecare, separat, ar fi interesat de încheierea sau de respectarea tratatelor.
El se întemeiază îndeosebi (p. 314-315) pe un pasaj din *RV.* 8, 35 adresat Asvinilor (v. mai înainte, 2 şi 8), pe care îl interpretează totodată abuziv şi incomplet. îl ia drept o mărturie a teologiei obişnuite a Asvinilor, când pasajul este în realitate o alterare, o extensie unică în culegerea de imnuri, datorită vreunei împrejurări sau vreunui act de devoţiune personal al poetului sau al grupului său familial. Pe de altă parte — fără îndoială
[1] «Irans profet som TeKcioc d'v9pii>TTOo>, *Festskr. Hammerich,* p. 26-36.
«The „Aryan" Gocls of the Mitanni Treaties», *JAOS.* 80, 1960, p. 301-317.

pentru a evita să recunoască sub forma ei cea mai vie «ideologia celor trei funcţiuni», obiect al ilarităţii sale — el omite să citeze strofele 15,16,**17j** în care partea trifuncţională a acestei extensiuni culminează prin menţionarea celor trei principii, *brahman, kşatrâ, visah.* Strofa 12 nu poate fi detaşată de acest ansamblu: dacă se spune în ea *hatâm ca sâtrun, yâtatam ca mitrinah,* motivul nu este acela că Asvinii au în mod normal, prin ei înşişi, natura lui Indra sau a zeilor Marut, nici natura sau vocabularul lui Mitra. Motivul este că, în mod excepţional şi explicit, poetului care a compus 8, 35 i-a convenit să le atribuie puteri foarte mari declarându-i asociaţi *(-vantă)* cu diferiţi zei care le comunică specialitatea lor, în special şi într-o manieră structurată (strofa 13) cu zeii celorlalte două funcţiuni, Mitra-Varuna şi zeii Marut. Este oare verosimil ca regele «paraindian» din Mitani, KURtivaza, să fi făcut, pentru devoţiunea lui personală, tocmai aceeaşi reformă a teologiei Asvinilor ca doi cantori din familia Kănva? De altfel formularea de la Boghazkoy nu-i prezintă pe zeii Năsatya puşi la loc de cinste, cum face *R V.* 8,35, pur şi simplu ca fiind «însoţiţi *(ţvantă)»* de ceilalţi zei indieni şi, prin acest artificiu, puşi să acţioneze pe domeniul obişnuit al acestor zei; ea îi prezintă pe zei solidari însă distincţi, într-o listă omogenă în care este mult mai probabil că — la fel ca în ritualurile vedice, cu totul diferite, analizate mai înainte (11) — fiecare a fost citat în virtutea valorii sale celei mai obişnuite şi celei mai generale, şi toţi la un loc datorită „totalităţii organizate" pe care o semnifica, în indiferent ce împrejurare, asocierea lor.
Dl Thieme (p. 303 *a)* are bunăvoinţa de a-mi face un merit din a fi semnalat, în ultimele două versuri ale primei strofe din *RV.* 10, 125, gruparea aproape identică Mitra-Varuna, Indra-Agni, cei doi Asvin, însă nu pare să fi citit ce-am spus despre asta, de vreme ce omite să citeze analiza imnului — reluată mai înainte — şi chiar să nu fi luat în considerare, din cele opt strofe, altceva decât aceste două versuri.
De asemenea, el *ignoriert* diferitele circumstanţe rituale unde intervine aceeaşi grupare de zei, dintre care totuşi una a fost semnalată încă din 1941 şi adesea repetată, iar celelalte în 1947 şi 1958. El îşi închipuie (p. 316 a) că prezenţa lui Mitra-Varuna, a lui Indra şi a fraţilor Năsatya ca martori ai

tratatului de la Boghazkoy se justifică nu numai «as treaty protecting gods», ci «also as children or dependents — according to whether we take *bibharmi* as „I bear (în my womb)" or simply as „I support" — of the

goddess Speech (Văc) in *RV.* 10, 125, led». Acest al doilea motiv s-ar putea susţine dacă lista s-ar întâlni numai în aceste două împrejurări, în tratat şi în imnul panteist către Văc. Doar că nu este cazul. Dacă ne-am conforma până la capăt acestei metode ar trebui să spunem de asemenea, din cauza formulei ritualurilor domestice **(11**,3), că aceşti zei sunt prezenţi pentru că ei sunt aceia care, reuniţi, vor putea da un copil de parte bărbătească prinţesei a cărei căsătorie o însoţeşte tratatul...
Aceste simplificări şi amputări ale dosarului îl înlesnesc pe dl Thieme să scrie (p. 310 a): «Considering the perfect ease with which almost any series of men or gods divisible by three[1] can be accounted for by the terms of Dumezil's theory, as J. Brough experimentally established by applying it to data of the Old Testament *(BSO(A)S.* 22, p. 69-85), we may forego investigating this approach. Happily, for our present purpose we are concerned not with what Dumezil, but with what the Vedic poet says.» Cititorii prezentului raport vor judeca dacă acest fel de a relata conţinutul lucrării mele este exact şi dacă dl Thieme, în citirea poeţilor vedici, a fost bine inspirat de a forego investigating this approach. Mă mulţumesc să notez că dl Thieme neglijează şi să menţioneze răspunsul meu *(Kratylos* 4, 1959, p. 97-118: «Ideologia tripartită a indo-europenilor şi Biblia»[2]), unde am arătat că parodiile biblice ale d-lui Brough, fără nici o excepţie, se întemeiază pe procedee pe care eu, personal, mi le interzic; fără îndoială nu este de dorit ca cititorii lui americani să fie informaţi despre neplăcutul rezultat al acestui «experiment in method».

[1] La aceste cuvinte dl Thieme adaugă în notă: «To say nothing of those, exceedingly numerous, cases where a series is not so divisible in fact, but has to be adjusted by the devices of adding, subtracting, splitting or combining». Presupun că priveşte contribuţia mea prin mijlocirea caricaturilor tl-lui Brough. Cât despre «adding», mi se întâmplă într-adevăr să consider cazuri ca «Mitra-Varuna, Indra-Agni, gemenii Asvin» (sau, la fel, «Mitra-Varuna-/iryama/i, Indra- *Vişnu-fraţii Marut,* Asvinii» etc: v. mai înainte, p. 227, n. 1) drept mărturii lărgite ale formulei de la Boghazkoy, însă, în privinţa aceasta, dl Thieme îmi dă acordul său (p. 302 a, reproducând, fără să spună acest lucru, felul în care am justificat eu prezenţa lui Agni). Cât despre «combining», mi se întâmplă de asemenea să admit ca unul dintre numele divine obişnuite poate fi înlocuit printr-un nume divin de acelaşi nivel, Indra prin fraţii Marut, Mitra-Varuna prin zeul-poet Brhaspati, dar, şi în această privinţă, dl Thieme gândeşte la fel ca mine (p. 314 *b,* jos, el admite înlocuirea lui Indra prin fraţii Marut). Vorbind de «subtracting» Şi de «splitting», nu văd la ce face aluzie; va aduce un serviciu dând numărul aproximativ şi exemplele cele mai grave din aceste «exceedingly numerous cases».

[2] Reluat în ce era esenţial ca anexa III din *ME.* III (p. 954-973 din versiunea românească).

13. Nu am răgazul să discut aici — şi nu am impresia că ar fi deosebit de necesar — tot ceea ce dl Thieme a scris separat despre Mitra, Varuna, Indra, fraţii Nâsatya, nici speculaţiile în mod vizibil improvizate pe care le multiplică asupra panteonului prezoroastrian şi a celui indo-iranian. Mă voi mărgini la câteva rectificări care mă privesc personal.
Pentru relaţia lui Indra cu titlul său de Vrtrahan el se referă (p. 311-314) la cartea lui L. Renou şi E. Benveniste, *Vrta et VrOragna,* 1934, fără să menţioneze discuţia mea, «Vahagn» *(RHR.* 117, 1938, p. 152-170), completată de părintele J. de Menasce, «La promotion de Vahrăm» *(ibid.,* 133,1947, p.5-18)[1].
Eliminarea (p. 315 *b)* formei «pereche» pentru prototipurile indo-iraniene ale fraţilor Năsatya-Asvin, sub pretextul că Năsatya ar fi fost la început (ceea ce e puţin probabil) doar numele unuia dintre cei doi gemeni indieni şi că Avesta nu are decât un arhidemon NârjhaiOya, nu ţine seama nici de analogia de multă vreme remarcată (H. Moulton, *Early Zoroastrianism,* 1913,p. 114; cf. L.H. Gray, *TheFoundations ofthe Iranian Religion,* 1929, p. 53) între Asvini şi perechea celor din urmă Amssa Spania, Haurvatăţ şi Amarataţ, nici de corespondenţa mitică precisă pe care am adăugat-o acestei apropieri *(NA.,* 1945, p. 159-170) şi pe care părintele de Menasce a îmbogăţit-o în chip fericit[2].
Asupra opoziţiei dintre Indra avestic ca arhidemon şi arhanghelul Asa Vahista (Thieme, p. 311 a, jos) am propus o altă justificare *{NA.,* p. 93 şi mai înainte, p. 50, n. 4).
Contradicţia în care mă situează dl Thieme (p. 309 *b* - 310 a) cu privire la vedicul Indra ca garant eventual al tratatelor nu există: am contestat această interpretare (JVA., p. 29 şi 31-32) în forma pe care i-o dăduse Sten Konow şi pe care dl Thieme (p. 309 *b)* o respinge şi el (la care face referinţă, într-o manieră prin forţa lucrurilor foarte scurtă, sumarul de la p. 15), apoi am declarat-o posibilă (p. 33-34) într-o formă rectificată, cea pe care dl Thieme o adoptă acum; dar am remarcat imediat după aceea (p. 34) că ea nu poate servi aici pentru a explica prezenţa lui Indra: daca

[1] Acest dosar a fost adus la zi în *Hem et malheur du guerrier,* 1969, p. 104-125.
[2] Cf. mai înainte, p. 46, n. 2, cu referinţele.
234
acesta ar fi cazul, valoarea de «garant al tratatelor» ar trebui să se aplice şi celui de al treilea termen divin, fraţilor Năsatya, ceea ce nu se întâmplă — lucru pe care sper că l-am confirmat aici.
în sfârşit, dl Thieme ignoră studiile d-lui Wikander asupra fondului mitic al Mahăbhăratei (începând cu 1947) care, revelând în India arhaică o mitologie paravedică, a modificat profund formularea mai multor probleme de mitologie vedică[1].
' Dl Thieme, p. 316 *ab,* nu admite decât o singură obiecţie gravă la construcţia sa: «the weightiest objection against the assumption that the Vedic gods on the Mitanni treaties were chosen because of their specific connection with the conclusion and maintenance of treaties can be based on the fact that the great number of Mitanni and Hatti gods invoked beside them certainly cannot be, all of them, gods **with** this special function.» Există şi alte dificultăţi, chiar mai grave, cum am vă/ut, dar aceasta este într-adevăr considerabilă, iar consideraţiile d-lui Thieme asupra diferenţei esenţiale dintre panteonul mesopotamian şi anatolian pe de o parte, şi cel vedic pe de alta, nu remediază nimic.
235

ANEXA II

ARÎ ŞI POPULAŢIILE ARYA

Examinarea statutului şi a serviciilor lui Aryaman, propusă în capitolul al II-lea, se încheie cu o definiţie: Aryaman este zeul care ocroteşte, în coeziunea şi în durata sa, etnia arya pe care o conţine în numele său — sau poate, mai modest, un grup de societăţi arya învecinate. Dar ce denumeşte, exact, cuvântul arya? Sau, mai degrabă, de vreme ce limba vedică utilizează încă frecvent substantivul din care derivă arya, ce înseamnă ari?
Lăsând la o parte etimologia, «rădăcina» primă a substantivului aii, reproduc aici — pentru că nu mi-am schimbat părerea — expunerea pe care am făcut-o în 1949 la paginile 101-127 din Troisieme Souverain *(ameliorând o primă redactare publicată în* RHR. *124, 1941, p. 36-54). Teza care predomina pe atunci era cea pe care dl Paul Thieme o prezentase în cartea sa* Der Fremdling im RigVeda, eine Studie iiber die Bedeutung der Worte *ari, arya, aryaman* und *arya* = Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes *23,2,1938.*
Rectific doar o eroare de fapt a textului meu din 1949 şi suprim pasajele în care sunt menţionate problemele din greacăăpi-, epi-, *din irlandeză* aire, *pe care nu vreau să le abordez aici.*
I

Dl Paul Thieme a adus acum zece ani o contribuţie preţioasă la cunoaşterea vocabularului, a civilizaţiei şi a religiei celor mai vechi indieni şi a indo-iranienilor. Deşi ne separăm de vederile sale într-un punct esenţial,
considerăm că a arătat cum este posibil a rezolva cazul acestui mic substantiv ari"pe care Bloomfield îl numea «copilul teribil al exegezei vedice».
Specialiştii în Vede sunt uneori obligaţi să atribuie, împreună cu tradiţia indiană, sensuri foarte diferite, chiar contradictorii, unor termeni care revin frecvent în imnuri. Atunci se străduiesc să le reducă, măcar idealmente, la unitate, să deducă sensurile unul dintr-altul, sau pe toate din unul singur, fie el atestat sau ipotetic. Numai că uneori materia rezistă sau explicaţia nu este convingătoare; este cazul cuvântului *ari.* Lungul preambul cu care deschide Grassmann acest articol din dicţionarul său nu stabileşte o legătură mulţumitoare între cele patru grupe de sensuri pe care le distinge apoi în şase rubrici: 1. *regsam, strebsam; 2.* zu den Gottern *strebend, fromm,* der *Fromme,* von Personen; 3. zu den Gottern *strebend,* von Liedern und Gebeten; 4. *begierig, schatzgierig, kampfbegierig; 5. gottlos,* der *Gottlose;* 6. *Feind.* Primul sens, de altfel slab reprezentat în evidenţa lui Grassmann, poate, fireşte, să se fie orientat către elanul de milă, către elanul de lăcomie şi elanul de ostilitate. însă, cum spunea Bergaigne, dintr-o rădăcină căreia i se atribuie un sens vag, care implică mişcare, se poate scoate cu uşurinţă orice. Dl Thieme a revăzut toate atestările, a refăcut traducerile şi a propus un prim sens precis care să fie valabil şi direct în numeroase pasaje şi care, mai ales, i se pare că explică într-un fel firesc şi concret evoluţiile divergente ale lui *ari,* precum şi valorile derivatelor acestui cuvânt.
Ari ar fi în sens propriu «străinul» (pentru a face lucrurile mai limpezi dl Thieme spune *der Fremde* când cuvântul nu are rezonanţă afectivă, favorabilă sau defavorabilă, *der Fremdling* în cazul contrar).
Capitolul II (p. 11-76) verifică această ipoteză pe toate textele relevante din RgVeda: ea dă pretutindeni rezultate preferabile ipotezelor avansate până atunci, fără nimic sofisticat, aproape fără nimic forţat. Textele sunt clasate în funcţie de sensul lor: arfca străinul-Fremcfer (p. 11-14) şi ari"ca

străinul-Fremd/ing (p. 14-62); în acest al doilea grup dl Thieme deschide două subgrupe, subdivizate la rândul lor: 1. străinul ca prieten: ca oaspete şi protejat; ca destinatar al darurilor şi al gesturilor de prietenie; ca destinatar şi ca donator de binecuvântări şi de elogii; 2. străinul ca duşman: ca ameninţător; în calitate de concurent la favoarea zeilor; ca puternic; ca posesor al unor bunuri de invidiat; ca rival sau ca inamic în sensul forte al termenului.
236
237
^

în capitolul III dl Thieme studiază utilizările cuvântului *arya,* derivat din *ari* aşa cum *âvya* «privitor la oi» este derivat din *âvi* «oaie». Oxiton, *aryâ* nu ridică nici o dificultate: este, în sensul lui propriu, un adjectiv care înseamnă, cu specificări diverse, «privitor la străin» şi mai ales, când este vorba de un zeu, «protector al străinului» şi, de asemenea, când se are în vedere un muritor, «ospitalier, *gastlich»,* de unde, mai scurt şi substantivat, «stăpân al casei, *Herr».* însă *ârya* este şi paroxiton, şi problema devine, brusc, foarte dificilă.
ârya, absent din RgVeda, apare în literatura de ritual în împrejurări speciale: se opune lui *sudrâ* şi, drept urmare, pare, ca şi *ârya,* să desemneze un membru al celor trei clase ariene ale societăţii, al «celor de două ori născuţi», prin opoziţie cu *sudrâ* (oricare ar fi natura proprie a acestuia); însă în acelaşi timp contexte care apar indiscutabile: 1. opun *ârya* lui *ârya; 2.* disting *ârya* de *brahmana* şi de *kşatriya,* adică de primele două clase ariene, de preot şi de războinic; nişte comentarii indiene la aceste texte afirmă că *ârya* înseamnă în acest caz *vaisya,* adică un membru al celei de a treia clase, cea a crescătorilor-agricultori; în sfârşit gramaticul Pănini nu simplifică lucrurile declarând că acest *ârya* paroxiton înseamnă totodată *svămin* «stăpân» şi *vaisya* «om din ultima dintre cele clase ariene».
Iată, de pildă, un text dintr-un tratat ritual, *LăţyâyanaSS,* 4, 3, 5-6 (Thieme, §89): *dakşinena mărjâhyam aryo 'ntarvedi dakşinămukhas tişţhed bahirvedi sudra udanmukhah, aryăbhăveyah kas căryo varnah.* «La *miazăzi* de focul Mărjăliya un *ârya* să stea înlăuntrul terenului de jertfă, cu faţa către miazăzi; şi un *sudra* în afara terenului de jertfă, cu faţa spre miazănoapte; în lipsa unui *ârya,* indiferent ce *«ăryo varnah»,* indiferent ce clasă de *ârya* [poate să-1 înlocuiască]». Cum spune dl Thieme, este zadarnic să pierdem vremea pentru a stabili că cele două forme *arya* şi *ărya* nu au aici aceeaşi valoare: lucrul este cu totul evident.
Iată, pe de altă parte, o enumerare din *VâjasaneyiSamh* 26,2, formată de altfel prin asamblarea unor versuri care figurează în locuri îndepărtate unele de altele din *AtharvaVeda* (primele două 19, 32, 8, al treilea 6,43, 1) şi unde trebuie desigur să analizăm *ca-aryăya* şi nu *ca-ăryâya* (§ 91):
brahmarăjanyâbhyâm sudrăya căryâya ca svâya căranâya ca
«Brahmanului şi războinicului, lui *sudra* şi lui *arya,* sieşi şi străinului».

Pare evident că, în acest text şi în celelalte analoage, *arya,* deşi i se opune lui *sudra,* se distinge şi de oamenii din primele două clase, de brahman şi de războinic.
Dl Thieme se gândeşte să înlăture toate dificultăţile remarcând că tocmai *vaisya,* membrul clasei de crescători-agricultori, legat prin definiţie de sol şi de bogăţia pământului, este, în cea mai mare măsură, *stăpânul casei,* deci *ospitalierul* tip: trecerea de la *aryâ* «ospitalier, stăpân al casei» la *ârya* «om din a treia clasă» ar fi nemijlocită. Şi totuşi opoziţia *sudrâ-ârya* din textele pe care tocmai le-am invocat n-ar fi o opoziţie de clasă socială, ci de statut personal, aceea de *Knecht* faţă de *Herr,* de slugă faţă de stăpân. (Diferenţa de accent se poate explica prin generalizarea abuzivă a accentului din *«ârya!»,* vocativ de la *aryâ:* cf. în franceză, evoluţia de la *«mon sieur!» la «un monsieur»)*
Din acest punct, dl Thieme înaintează pe un drum degajat: el admite (cap. IV) că zeul *Aryaman* este zeul ospitalităţii, ceea ce, crede dânsul, îi explică bine personajul; aceasta îl duce la minimalizarea funcţiei matrimoniale a lui Aryaman: Aryaman nu s-ar fi ocupat la început de căsătorii decât pentru că faptul în sine al căsătoriei comportă un element de vizită, de ospitalitate, de schimb curtenitor de servicii, şi că, însurându-se, bărbatul întemeiază o vatră — condiţie şi, am putea zice, materie primă a ospitalităţii.
în sfârşit (cap. V), trecând la numele «arienilor», *ârya* — care este la rândul său un cuvânt derivat din *ârya,* deci un derivat secundar al lui *ari* —, dl Thieme îl înţelege etimologic: «zu den arya, zu den Gastlichen gehorig», de unde «wirtlich»: ar fi deci o desemnare inversă şi complementară a lui *ârya* «gastlich». Şi de ce şi-ar fi spus astfel «arienii»? Ca să se deosebească de barbari: «Mit dem Namen *die Wirtlichen* hätten sich diejenigen benannt, die inmitten ihnen nach Sprache und Religion fremder

Volker sich mit Stolz ihrer frommen Gesittung und edlen Denkungsart bewusst waren und als charakteristisches Merkmal ihrer *Menschlichkeit* gegeniiber der *barbarischen Roheit* ihrer Nachbarn ihre Geflogenheit empfanden, den Schutzlosen Hilfe und Obdach zu gewähren» (p. 145). O mică problemă laterală este pusă de numele pe care verii apropiaţi ai indienilor vedici, iranienii, şi-1 dădeau lor înşile: dacă vechiul persan *A R Yse* poate citi la fel de bine *ăriya* ca şi *ariya,* avesticul *airya* provine din **arya;* dl Thieme se resemnează deci să admită că, în vreme ce indienii, ca naţiune, îşi spuneau «die Wirtlichen» *(ărya),* iranienii au rămas la primul nume, acela de *arya,* «die Gastlichen».

238

239

Capitolul VI, concentrând materia precedentă, schiţează figura vedică a «străinului»; apoi, ieşind pentru întâia oară din limitele domeniului indo-iranian al lumii indo-europene, autorul îşi propune să interpreteze — pornind de la sanscritul *ari*— elementul iniţial al unor adjective greceşti ca *arisphales* (epitet homeric al drumului, care ar însemna «tiickisch fur den Fremdling») şi *erikydes* (care ar însemna «die Riihmung des Fremdlings besitzend»).

II

Studiul acesta a pus exegeza vedică pe calea unor progrese pe cât de evidente pe atât de importante, şi numeroase pasaje ale imnurilor sunt, datorită lui, mai limpezi. Dar oare noua interpretare a lui *ari* este totuşi pe deplin satisfăcătoare? Fără să-i schimbăm direcţia, nu putem s-o îmbunătăţim? Iată dificultăţile sau, mai degrabă, abordată din diferite părţi, dificultatea unică, însă considerabilă, care pare să subziste.

1. Unul dintre punctele asupra căruia dl Thieme insistă pe bună dreptate atunci când abordează cuvântul *ârya* (p. 145 şi urm.) este următorul: ca multe alte societăţi, indienii vedici îşi atribuiau un drept de exclusivitate asupra acţiunii binefăcătoare a zeilor lor proprii şi prin urmare voiau să păstreze monopolul rugăciunilor şi a riturilor eficace, iar acest sentiment le dădea o mândrie şi o încredere care se exprimă din belşug în poemele lor. *Ărya* se defineşte drept «sacrificatorul» *(yâjamâna, RV.* 1, 130, 8; 156, 5), drept cel «care stoarce sau pregăteşte soma» *(sunvât,* 1, 33, 7; 6, 31,4; *siîşvi,* 6,23,2), drept cel «care cântă» sau «care înalţă laude» zeilor *(grnât,* 6,31,4; *stuvât* 1,33,7). Invers, non-arienii, cei *dâsyu,* se definesc ca aceia «care nu oferă sacrificii» *(âpmatah,* 5,7,10). Zeul Indra se felicită de «a fi dăruit pământul neamului *ârya* (4,26,2), cam aşa cum Dumnezeu din Biblie a dăruit Pământul făgăduinţei poporului său ales. Poetul îi recomandă aceluiaşi Indra să facă o distincţie netă între *ârya,* cei care se închină zeilor, şi *dâsyu* care nu au legi (religioase) etc.

Ca atare, atenţia noastră este reţinută de numeroasele texte pe care dl Thieme le grupează în rubrica «străinul în calitate de concurent la

favoarea divină» (p. 50-52) şi unde, într-adevăr, poetul, considerându-1 pe *ari* drept rival pe lângă un zeu, îl conjură pe zeul respectiv să aleagă bine nu numai între *ârya* religioşi şi barbarii nereligioşi, ci şi între oameni care i se adresează, pare-se, cu acelaşi drept, în orice caz cu aceleaşi tehnici sacrale: de ex. 8,1,4, «Se întrec cu grabă între ele, mărinimosule, incantaţiile *(vipah)* priceputului incantator *(vipascitah)* din neamul ari" şi [cele] ale oamenilor [de la noi], vino aici...»; 8,65,9, «întrecându-i pe toţi pricepuţii incantatori din neamul *aii,* vino iute aici. Dă-ne slavă înaltă». în alte pasaje incantatorii înşişi *(viprăh)* sunt cei pe care poetul îi stârneşte să domine cu vorbele lor *(vaca)* vorbele lui *arî(vâcam aryâh)* pentru a-1 atrage pe Indra (10,42,1). în altă parte (1,70,1) poetul formulează dorinţa: «De-am putea să întrecem numeroasele rugăciuni ale lui *ari(purvîr aryo manişâ)».* Vom vedea imediat că asemenea relaţii între *ari* şi «zeii arieni» sunt subiacente aproape unei treimi dintre textele în care figurează acest cuvânt.

Iată o trăsătură remarcabilă a lui *ari:* el înalţă zeilor *ârya* invocaţii *(vipah),* rugăciuni *(manişâh),* pe lângă zeii *ârya* el are interpreţi calificaţi *(vipascitah),* şi aceasta cu acelaşi titlu ca oamenii în numele cărora vorbeşte poetul. Aşa stând lucrurile, oare cuvântul *ari* nu desemnează cumva *doar o parte a străinilor,* nu pe aceia care, în alte părţi, sunt numiţi «fără zei», «fără religie», tot aşa cum atâtea neamuri sunt numite de vecinii lor «cei care bâiguie» sau «muţii», pentru că nu vorbesc aceeaşi limbă ca ei? Dar cei care, deşi sunt străini de grupul social restrâns căruia îi aparţine poetul sau oficiantul, au aceiaşi zei şi acelaşi cult ca şi ei?

2. Limbii vedice nu-i lipsesc cuvintele exprimând unul sau altul dintre sensurile secundare pe care le va fi luat an plecând de la sensul primar de «străin». Ea are afinii pentru a numi «oaspetele», *sâtru* şi

un mare număr de sinonime pentru a-1 desemna pe duşman (Renou, *JA.* 230, 1, 1938, p. 334, n. 2 şi p. 336, n. 1; Rodhe, *Deliver us from evil,* Lund, 1946, p. 46 şi urm.), *sapâtna* şi altele câteva pentru a-1 desemna pe «rival»; «străinul» ca noţiune negativă, prin opoziţie cu rudele, cu apropiaţii *(svâ, nitya),* este notat prin *ârana,* al cărui sens propriu este «îndepărtat»; în sfârşit *dâsa, dâsyu* sunt aproape nişte nume proprii: «străinul barbar, non-arian, duşman înnăscut al lumii ariene». Dar sensul tuturor acestor cuvinte este pe cât de stabil pe atât de precis: niciodată primele dintre ele nu desemnează

altceva decât, respectiv, «oaspetele» şi «duşmanul» şi «rivalul»; *ârana* evoluează uneori spre sensul de «duşman» (de altfel nu în RgVeda), dar este în mod esenţial şi constant contrariul lui *svâ* «suus». Cât despre *dasa* şi *dâsyu,* ele nu oscilează decât între sensul lor uman şi o valoare echivalentă pe planul mitic, «demon», şi, fireşte, nu există nimic comun între *dasa* (sau *dâsyu)* şi *âtithi.*

Dimpotrivă, cuvântul *ari,* oricare i-ar fi sensul originar, «străin» sau altul, iar dl Thieme n-a putut face nimic împotriva acestui lucru, vede acest sens explodând şi *menţinându-sem* toate direcţiile şi în special, simultan, în aceea de «oaspete» şi în cea de «duşman». Pe de altă parte, când are acest din urmă sens, el nu implică niciodată barbarie şi nu trece niciodată, ca *dasa* sau *dâsyu,* pe planul mitic, nu desemnează niciodată un demon; *Vrtra* îndeosebi este numit uneori *dasa* şi *dâsyu (RV.* 2, 11, 2 etc; cf. Benveniste şi Renou, *Vrtra et Vrdragna,* p. 166), dar niciodată *ari.* Nu este oare probabil, în consecinţă, că *ari* desemnează un soi special de străin, cu care raporturi nuanţate, intervertibile, dacă nu simultane, de prietenie şi de ostilitate, sunt posibile, dar care îşi păstrează mereu caracterul său specific? Şi care, atunci când este «oaspetele», este totuşi şi înainte de orice «altceva», pe care tocmai numele său îl desemnează, şi care, când este «duşmanul», rămâne totuşi la adăpost de anumite excese de limbaj şi, în special, de orice «demonificare»?

3. Pe plan mai general, şi considerând faptele din afara sanscritei vedice, putem să ne întrebăm dacă noţiunea de «străin» — în măsura în care are un conţinut pozitiv, în măsura în care ne apare autonomă, centrală şi primară, anterioară unor specificări atât de divergente ca «duşman», «oaspete», «aliat», «sălbatic» etc. — nu este o noţiune modernă, o cucerire sau o fantomă târzie a spiritului uman. Nici un termen indo-european comun nu pare să fi dat expresie acestui concept. Desigur, noţiunea de străin nu lipseşte din gândirea vechilor popoare indo-europene, dar ea nu s-a explicitat niciodată decât ca o valoare derivată a unor cuvinte care exprimau alte noţiuni, în general negative, cum ar fi «altul» (tip: *alienus),* «exterior», «îndepărtat» (tipuri: *externus, ârana, fremd),* «fără căpătâi, pribeag» (tipuri: *peregrinus, advena);* grecul $ev(/ʳ)oc, căruia nu i s-a găsit nici o etimologie indo-europeană, pare şi el să fi evoluat de la un sens precis la unul mai puţin precis, de la «oaspete» la «străin», şi este în orice caz

remarcabil că nu s-a dezvoltat în direcţia ideii de «ostilitate»; dacă un cuvânt din indo-europeana occidentală care însemna, în sens propriu, «oaspete» (germ. *Gast,* rus. *gost)* a dobândit în latină sensul de «duşman» *(hostis),* lucrul n-a fost posibil decât pierzând, foarte repede şi complet, vechile sale legături cu sensul de «oaspete» *(hospes, Hostus).* Pe scurt, o serie de sensuri provenite dintr-un primitiv «străin» şi stabilizată, organizată cum ar părea să fie cununa semantică a lui *ari,* nu se observă pentru nici un cuvânt din nici o altă limbă indo-europeană veche: fără îndoială, cum spuneam adineaori, pentru că un concept de «străin» care nu era pur negativ nu-şi avea locul în reprezentarea despre societate şi despre lume pe care o exprimau aceste limbi. Suntem aşadar siliţi să căutăm pentru *ari,* în direcţia «Fremdling», o valoare iniţială mai concretă, mai pozitivă şi de asemenea mai puţin modernă decât «Fremdling».

4. Al doilea capitol al d-lui Thieme este mai convingător decât următoarele, iar explicaţia pe care i-o dă lui *ari* mai mulţumitoare decât cea pentru *ârya* sau *ârya.* Pe măsură ce trecem de la cuvântul de bază la derivate simţim că probabilitatea scade. Orice s-ar zice, este de mirare faptul că numele etnic comun al indienilor şi al iranienilor *(*Arya* sau *Ărya,* puţin importă aici) este un simplu substantiv comun făcând întâmplător aluzie la o simplă virtute, fie ea chiar aceea de ospitalitate, şi derivat dintr-un substantiv care să nu conţină deja ceva din această valoare etnică.

III

Toate aceste aspecte ale dificultăţii ar dispărea în chip evident dacă *ari,* fără să piardă nici una dintre nuanţele determinate de dl Thieme, ar conţine în plus, deja, esenţialul din ceea ce nu poate fi refuzat, cel puţin în India, celui de al doilea derivat al său, *ârya,* şi, în Iran, derivatului direct *airya,* adică nu s-

ar referi la indiferent ce soi de «străini», ci numai la aceia cu care un grup oarecare de indieni vedici şi-ar recunoaşte legături mai cuprinzătoare decât legăturile de familie sau de clan, legături de «arianitate».
Să punem la încercare un asemenea sens în toate pasajele în care se află întrebuinţat *ari* şi, pentru a-1 preciza, să ne folosim de două observaţii foarte corecte ale d-lui Thieme.
242
243
^
GEORGES DUMEZIL
1. (p. 151) ari"nu este folosit decât la singular: dl Thieme a îmbunătăţit indiscutabil traducerea interpretând în mod constant ca genitiv sau ablativ singular forma *aryâh,* chiar în pasajele unde se găsea înaintea lui un nominativ sau un acuzativ plural.
2. (p. 60, 151) Acest singular *ari* figurează în special şi frecvent în asociere cu plurale ca «popoare», «oameni», de exemplu *RV.* 9, 61, 11 (Thieme, § 56):
enâ visvăny aryă a *dyumnâni mânuşănăm sfşâsanto vanâmahe.*
Prin acest [soma] toate [splendorile] lui *ari,* [toate] splendorile oamenilor, cântând le câştigăm.
Aceste două particularităţi l-au determinat pe dl Thieme să creadă (p. 151) că ar/trebuie să fie o expresie *generică,* adică nu atât un banal substantiv colectiv cât un substantiv exprimând «esenţa» unui gen de fiinţe (aşa cum noi spunem «le tommy»). Cu rezerva că nuanţa astfel stabilită între «colectiv» şi «generic» este fugitivă, dl Thieme are fără îndoială dreptate. Şi, determinând interpretarea sa prin condiţia suplimentară pe care vrem s-o încercăm, obţinem pentru ar/o valoare oscilând între colectiv şi generic, între «ansamblul (sau un ansamblu) de arieni» şi «arianul mijlociu» sau «arianul tip». Or, acest sens, lucrul e uşor de văzut, nu creează dificultăţi în nici un pasaj şi ameliorează traducerea altora, nu puţine.
1. Mai întâi, cum am remarcat mai înainte, sensul acesta face inteligibile toate pasajele în care an sau preoţii lui ar/sunt arătaţi adresându-se zeilor în sens strict arieni ai rugăciunilor, ai incantaţiilor, ai sacrificiilor de soma etc. şi, în general, întreţinând legături de schimburi, de generozităţi reciproce cu aceşti zei:
RV. 1, 9, 10 (Thieme, § 8): «... înaltului Indra ar/îi cântă de asemenea un înalt cânt de invitaţie» (particula /d«de asemenea» îl vizează de bună seamă nu pe ar/care urmează, ci pe *brhat6* «alto» care precedă şi a cărui «sonoritate» o pune în evidenţă împreună cu *brhât* «altum» precedent).
10,86,1 (§ 10): Indra se miră: «Au încetat să stoarcă soma, nu-1 mai onorează pe Indra ca zeu» acolo unde maimuţa sa de casă «s-a înfruptat (furându-le) cu fructele îmbelşugate ale lui *ari»,* de unde rezultă că an constă din oameni care, până la acest incident, îi ofereau regulat lui Indra ofranda de soma.
ZEII SUVERANI Al INDO-EUROPENILOR
8, 8,9 (§ 21): «încântătorul va chemat aici prin laude, o, Asvin, voi care sunteţi mărinimoşi cu an» *(ariprâ-:* dl Thieme spune «Fremdlingbeschenkende»).
10,148,3 (§ 26): «Cântă, o, Indra, în calitate de incantator priceput, drept răspuns *{abhi-arc-,* Thieme: «entgegen singen») laudelor lui *ari,* fiindu-ţi pe plac prietenia cântăreţilor...»
1,122,14 (§ 27): «Fie ca Aurorele, care dau fuga auzind laudele lui *ari* (desigur: decernate de ari) să ne agreeze pe amândoi (pe cântăreţi şi cel care i-a angajat).»
7,100,5 (§ 35): «Te numesc lăudându-te, astăzi, o, âipivişţa (Vişnu), cunoscând regulile rituale *(vaytinăni)* ale lui *ari»*
8,65,9 (§ 43): «Neluând în seamă pe toţi conjuratorii lui *ari,* vino aici. Pune în noi mare glorie» (cf. celelalte texte de aceeaşi orientare citate mai înainte, p. 241: 8,1,4; 10,42, 1; Thieme, §§44,45).
1,70, 1 (§ 45): «De-am putea întrece numeroasele rugăciuni ale lui an'.»
Aceeaşi familiaritate sau solidaritate a lui ar/cu zeii sau cu conceptele religioase *(sraddhâ)* sau juridice (rădăcina *yat-)* proprii arienilor se mai observă şi, cu titluri diverse, în *RV.* 1, 150, 1 (§ 12); 7, 92, 4 (§ 16); 1, 84,1 ('§ 18); 1,185, 9 (§ 19); 8, 54, 7 (§ 23); 3,43, 2 (§ 24); 4, 38, 2 (§ 28); 1, 186, 3 (§ 29); 8, 1, 22 (§ 30); 1, 4, 6 (§ 31); 10, 39, 5 (§ 32); 6,51,2(§33);5,48,5(§34);10,39,3(§63);cf.AV.20,127,ll(§68). Este vorba de aproape o treime din pasajele în care figurează cuvântul *an.* Şi se poate verifica fără greutate că în aceste texte (cu excepţia lui 1,150,1, în care de altfel dificultatea nu este insurmontabilă, cf. Renou, *JA.* 230, 1938, p. 334, n. 2) valoarea colectivă «lumea ariana» (cu o extensie şi o cuprindere comparabile cu cele ale conceptului de «creştinătate» în Europa medievală sau puţin mai limitată prin orizontul epocii — *un* vast ansamblu arian) este la fel de posibilă ca şi valoarea generică «arianul mijlociu» şi cel mai adesea preferabilă.
2. Nu e greu de conceput că ar/«ansamblul arian» poate fi adesea în conflict cu una ori alta dintre fracţiunile sale, cu orice arian, luat individual, care manifestă o voinţă de putere: câţi principi creştini, în Evul Mediu şi
târziu, n-au visat mai mult să aservească decât să servească lumea

creştină, mai puţin să-i bată pe necredincioşi decât să fie cel mai glorios, cel mai bogat, cel mai puternic, cel mai temut dintre creştini! Sensul, mai precis, pe care îl propunem aici, convine aşadar, la fel de bine ca acela de «Fremdling», numeroaselor texte în care se exprimă o rivalitate, nuanţându-se cu emulaţia în război, aceea dintre un «eu» sau un «noi» (desemnându-1 pe autorul imnului, sau pe căpetenia *ârya,* sau grupul *ârya* în numele căruia vorbeşte) şi ar/(Thieme, §§ 36-61, 66, 67). Insă sensul acesta mai precis dă în plus socoteală de texte orientate cu totul în alt sens, în care o solidaritate specială (uneori de echivalenţă, cel mai adesea de rudenie sau de implicare) este admisă între un «eu» sau un «noi» *(ârya)* pe de o parte şi acelaşi concept *ari,* pe de altă parte. Am văzut deja adineauri câteva dintre aceste texte:

3, 43, 2, (§ 24): «Vino aici, (o, Indra,) trecând peste numeroase popoare, aici! [Vino aici] la binecuvântarea lui *ari,* la noi, împreună cu cei doi cai murgi ai tăi.»

1,122,14 (§ 27): «Fieca Aurorele, care dau fuga de îndată auzind laudele înălţate de *ari,* să ne agreeze pe amândoi (pe cântăreţi şi pe cel care i-a angajat).»

1,186,3 (§ 29): «îl celebrez *(grnîşe)* prin laude pe oaspetele vostru *(âtithim)* foarte drag, Agni..., pentru ca el să fie pentru noi un *Vâruna* bine lăudat şi să ne ofere băuturi care răcoresc (în calitate de) stăpân celebrat de ar/.»

7,100,5 (§ 35): «Te numesc lăudându-te, astăzi, o, Sipivişţa (Vişnu), cunoscând regulile ale lui ar/...»

Toate aceste texte, care s-ar înţelege bine în sistemul d-lui Thieme cu condiţia ca ari" să însemne în mod esenţial şi invariabil «oaspetele» (ceea ce în chip vădit nu este cazul), se înţeleg cu greu îndată ce *ari* nu înseamnă esenţialmente decât «străinul» (e drept că am putea să recurgem la artificiul de a pune în prim plan «oaspetele» înaintea «străinului»; numai că un asemenea artificiu ar fi vulnerabil la critica făcută mai înainte, p. 241-243). Dimpotrivă, raţionamentul uniform care susţine aceste texte este clar şi impecabil dacă îi dăm lui *ari* (prin raport la un «eu» arian) o valoare totodată colectivă şi generică, etnică, de felul lui «creştinătate» sau «creştin mijlociu», «creştin tip» (prin raport la un «eu» creştin medieval): «Cutare zeu arian răspunde fără greş la chemarea arienilor pioşi; eu mă comport ca arianul pios care sunt; deci zeul va răspunde chemării mele».

246

Şi iată un text pe care este imposibil să-1 interpretăm literal fără a admite o înrudire funciară între individul *arya* şi *ari(9,*79, 3, Thieme, § 37):

ută svâsyă ârâtyă arfrhişâ utănyâsyâ ărătyă vfko hi şâh dhânvan nâ tfşnâ sâm arita tăn abhî soma jahi pa vamăna durâdhyâh.

Dl Thieme face propunerea de a vedea în *vfka* «lup» un termen desemnând un soi de paria, «străinul» ca tip maximal, ceea ce este foarte posibil; numai că, în plus, el nu pare să vadă aici, în acest *vfka,* decât un sinonim, poate un intensiv, al lui *ari;* ceea ce nu este posibil decât dacă, aşa cum face el, neglijăm simetria primelor două versuri şi dacă minimalizăm importanţa opoziţiei *svâ-anyâ;* într-adevăr, ordinea cuvintelor ne obligă în chip evident să-1 opunem pe *ari* lui *vrka* aşa cum *svâ* «suus, proprius» i se opune lui *anyâ* «alius, alienus» şi prin urmare să-i recunoaştem lui *ari* o afinitate pentru conceptul de *svâ* şi o respingere faţă de cel de *anyâ:* «[Ocroteşte-mă] de Vătămarea *propria:* căci este *ari!* [Ocroteşte-mă] de Vătămarea *aliena:* căci este lupul! Setea să-i cuprindă, ca în deşert! Soma care curgi limpede, doboară-i pe cei cu gând rău!» Mai puţin scurt şi mai clar: «Ocroteşte-1 pe credinciosul tău, o, Soma, de răul care îi poate veni de la cei care sunt *svâh* ai săi: este *ari,* ansamblul arienilor sau arianul mijlociu; şi de asemenea ocroteşte-1 de tot ce-i poate veni de la cei ce nu au nici o legătură cu el, de la cei cu totul străini: este lupul.»

Un alt text, cel care îi serveşte d-lui Thieme drept punct de plecare, capătă de asemenea o valoare mai satisfăcătoare dacă *ari* are sensul pe care îl propunem (10, 28, 1: §§ 4 şi 7):

vi'svo hy anyâ ar/r *ăjagâma mâmed âha svâsuro nâjagăma*

Dl Thieme traduce, dându-i lui an sensul general de «Fremder»: «Ist doch jeder andere (nămlich jeder) ar/gekommen, mein eigener Schwie-gervater aber ist nicht gekommen.» Cum pare să fie vorba de un ospăţ *pregătit,* la care socrul era *aşteptat* (cum rezultă din sfârşitul strofei), este puţin probabil ca nişte «străini veniţi din întâmplare», că «orice (alt) străin», indiferent cine, să fi venit la asemenea festin: *visvo... anyo arih* trebuie să desemneze nişte oameni care, ca si socrul, aveau motive să vină şi erau

poate invitaţi. Şi atunci nu este mai natural şi mai bogat de sens să înţelegem: «Tot restul obştii ariene a venit (la ospăţul meu), iar socrul meu, acela dintre arieni care mi-e cel mai apropiat *(mâmed aha)* n-a venit!»?

Am avea astfel, juxtapuse, totodată distincte şi totuşi incluzându-se ca un caz particular privilegiat şi cazul general, două tipuri de legătură socială implicând obligaţii inegale de politeţe şi de prestări: înrudirea prin alianţă în sens strict (noră, socru) şi cealaltă înrudire, mai vastă, etnică şi nu familială, pe care o desemnează cuvântul *ari* — socrul este acel membru al comunităţii ariene care este cel mai apropiat de nora lui; numai el are, în fapt, calitatea pe care o exprimă numele său şi pe care ceilalţi arieni n-au avut-o vreodată decât potenţial, de vreme ce nora în discuţie, considerată ca fiind măritată în sânul comunităţii ariene, a fost măritată cu fiul socrului respectiv şi cu nimeni altul.

Tot în aceeaşi ordine de idei, interesul pe care îl are arianul de a obţine lauda lui *ari* — interes care se marchează într-un anumit număr de expresii al căror mecanism a fost foarte limpede demontat de dl Thieme (§ 28 şi urm.) — se înţelege mai bine dacă este vorba, pentru arian, de a-şi asigura o reputaţie măgulitoare, o apreciere publică *în sânul lumii ariene* (sau măcar al comunităţii ariene cu care are de-a face), sub controlul zeilor arieni, cu urmările fericite pe care morala ariană tradiţională îngăduie să le aştepte din partea lor. Dimpotrivă, de ce să-i pese arianului generos de lauda celor care vorbesc o limbă barbară şi de neînţeles, a celor care nu cunosc nici eticheta audienţelor divine, nici bunele datini învăţate de la singurii oameni care contează — arienii?

Dacă *ari are* valoarea deopotrivă colectivă, generică şi etnic colorată pe care o presupunem, raportul său cu *ârya* «aparţinând comunităţii ariene» este clar, însă dificultatea se reportează asupra punctului în care dl Thieme a crezut că o suprimă graţie reflecţiilor din capitolul III al cărţii sale: între an şi *ârya* se interpune *arya* (accentuat oxiton sau paroxiton). Ce nuanţă să admitem între *arya* şi *ârya,* cuvinte pe care textele, în mod incontestabil, le disting?

Lingvistic vorbind, nu putem ezita: oricare ar fi valoarea derivatului secundar *ârya,* cuvântul *arya* este acela care, derivând direct din *ari,* trebuie să însemne în sens propriu «aparţinând lumii ariene». într-adevăr, în Avesta

«arianul» este indicat prin cuvântul *airya,* echivalent nu al lui *ârya,* ci al lui *arya,* şi este aceeaşi formă, cu vocală scurtă, care a dat *Ir, Iron,* numele etnic al unei părţi din oseţii caucazieni. Să reluăm, împreună cu dl Thieme, toate folosirile cuvântului arya oxiton.

1. arya' se întâlneşte mai ales ca epitet al unui zeu; dl Thieme traduce «Fremdlingschiitzender», însă sensul «aparţinând lumii ariene, protectorul lumii ariene» convine în toate cazurile la fel de bine şi în unele dintre ele mai bine: jRV. 7, 65, 2 (§ 72: Mitra şi Varuna sunt numiţi «cei doi *âsură aryâ»);* 2, 35,2; 4, 1,7; 5, 16, 3; 7, 8,1 (§§ 75,76,77 şi 97: lui Agni i se spune *aryâh* şi, în cel din urmă text, *râjă... aryâti);* 1,123,4 (§ 78: Aurora este *aryâ);* 10,34,13 (§ 79: Savitar este *aryâti);* Aurora şi Apele sunt numite *aryâpatnî* «al căror soţ este arya», printr-un artificiu retoric comparabil cu cel care le califică *dăsâpatnî,* «al căror soţ este *dâsa,* barbar», pe acelaşi Ape atunci când ele sunt încă prizoniere: nu există mijloc, orice ar face dl Thieme, de a nu apropia aceste două epitete, iar felul în care interpretează dânsul *aryâpatni* drept «Fremdlingbeschiitzende Herrin» este neîndoielnic mai puţin firesc; în sfârşit, în 8, 33,14 (§ 71), Indra este invitat să vină la stoarcerile de soma *(sâvanâni),* care sunt calificate prin apoziţia *aryâm,* pe care dl Thieme o traduce «ceea ce aparţine străinului, was des Fremdlings ist», dar care fără îndoială, mai simplu şi mai puternic, semnifică «act propriu comunităţii ariene» şi se referă la privilegiul exclusiv al arienilor asupra ritualului somei şi asupra vizitei lui Indra, care este consecinţa fericită a acestui act.

2. In afara acestei folosiri, într-un text dificil (5,75, 7: § 82), cei doi Asvin par să fie invitaţi să nu «privească alături atunci când îl caută pe arya»: dl Thieme traduce *aryayâ* (adv.) «auf eurer Suche nach einem gastlichen Herm»; este deopotrivă de satisfăcător să-i dăm lui arya- sensul de «membru al comunităţii ariene», şi această strofă poate fi apropiată, de pildă, de 1,51, 8, paragraf citat mai înainte, în care poetul îi recomandă lui Indra să distingă bine între arienii pioşi şi barbarii *dâsyu* care nu au religie. Epitetul *sădhvaryâh* dat vacilor, 10,68,3 (§ 83) şi juxtapus lui *atithimlh* («folositoare oaspeţilor») nu este fără îndoială sinonim şi probabil aminteşte cu oarecare nuanţă utilitatea acestor animale pentru membrii comunităţii *ari.*

3. în două pasaje dl Thieme încearcă să arate că *aryâ* a trecut de la sensul de «Gastlicher» la acela de «Herr»: în unul dintre cele două pasaje,

4,16,17 (§ 85), Indra este cel care e rugat, cu acest nume, la vocativ, să-şi protejeze credinciosul în ziua luptei, şi este evident că explicaţia noastră se aplică cel mai bine, omul arian invocându-1 pe protectorul natural a tot ce este arian; cât despre celălalt text, 8,1,34 (§ 84), care este cu dublu sens (un sens «onest» şi un sens obscen), el se acomodează la fel de bine şi cu interpretarea noastră şi cu aceea a d-lui Thieme: o femeie îl califică drept *aryâ pe* un bărbat care este posesorul unui bun «mijloc de plăcere» (hrană sau altceva). Este de altfel cu totul natural ca, în împrejurări uşor de imaginat, şi mai ales mai târziu, de pildă prin raport la *sudrâ,* numele *aryâ* să fi fost simţit ca echivalentul lui «stăpân, *svămin»* (cf. Thieme, § 95).

4. în sfârşit (§ 86), cuvântul negativ, postvedic, *kadarya* (textual: «quid *aryal»,* de unde «non-arya») îl desemnează pe omul «avar», dar şi, mai generic, cum remarcă dl Thieme (p. 89, n. 1), pe omul «neomenos», valoare care se explică plecând de la *aryâ,* înţeles tot atât de bine ca «membru al lumii ariene» ca şi «generos»: i se spune *kadarya* omului care nu este demn de numele de *aryâ,* care nu se poartă ca un *aryâ,* nici din punctul de vedere al ospitalităţii sau al generozităţii, nici din alte puncte de vedere.

Aşadar în toate cazurile, accentuat pe finală *aryâ* se interpretează bine ca derivat al unui *ari* cu sensul colectiv de «lumea ariană», «un vast ansamblu arian», sau cu sensul tipologic de «arian mijlociu»; suntem foarte aproape de sensul tradiţional al lui *ârya* (posterior lui *RgVeda)* şi în acelaşi timp în faţa dificultăţii semnalate mai sus, pe care dl Thieme credea că a ocolit-o deviind sensul lui *ari* şi al lui *aryâ,* dar care reapare intactă de vreme ce există deja, în *ari* şi prin urmare în toate derivatele sale, o referire la arianitate. Să se recitească textele citate mai înainte, p. 238 — sunt cele mai caracteristice: *LăţyăyanaSS.* 4, 3, 5-6 (neaccentuat, dar este vorba de *ârya):* «La miazăzi de focul Mărjâliya un *arya* să stea înlăuntrul terenului de jertfă, cu faţa către miazăzi; şi un *sudrâ* în afara terenului de jertfă, cu faţa spre miazănoapte; în lipsa unui *arya,* indiferent ce clasă de *ărya* [poate să-1 înlocuiască]». Deci *arya* este pe de o parte opus radical unui *sudra,* cu care este pus în simetrie rituală, şi pe de altă parte distins de membrii altor clase *ărya,* însă într-un fel care subliniază înrudirea lor, echivalenţa lor profundă, de vreme ce unul îl poate înlocui pe altul, de vreme ce, în lipsa unui arya, indiferent ce clasă *ărya* poate juca acelaşi rol, în opoziţie cu *sudrâ.* De notat,

în treacăt, că intervenţia «claselor *ărya»* în acest text nu permite aici ca *sudra* să fie interpretat în afara sistemului castelor, nici să i se dea, pur şi simplu, sensul vag de «slugă, slujitor». Iar această remarcă se repercutează asupra lui *VâjasaneyiSamh,* 23, 30, 3 şi 4 (§ 88), în care este reprobată împreunarea sexuală între o *sudră şi* un arya, apoi aceea dintre o aryâ şi un *sudrâ:* dl Thieme traduce «wenn die Magd den Hausherrn zum Buhlen hat» (respectiv «wenn der Knecht der Buhle der Hausherrin ist»); trebuie să restabilim, împreună cu interpreţii anteriori, sensul de «arian» *(ârya)* şi de «non-arian» *(sudrâ).*

Dar, opunându-se amândoi lui *sudrâ,* cum se distinge *ârya* de arya? Soluţia acestei dificultăţi va fi probabil furnizată de o interpretare corectă a afirmaţiei erudiţilor indieni (v. mai înainte, p. 238) care înţeleg arya ca *vaisya.* Iată cum putem să ne reprezentăm lucrurile:

1. La început, în vremea preistorică, «membrul vastei comunităţi *ari»* sau «omul având titlurile şi calităţile de tip *ari»* s-a numit *aryâ,* fără nuanţă sau restricţie. Iranienii s-au oprit la acest punct al evoluţiei, pierzând totodată cuvântul **ari. Aryâ îl* desemna pe atunci, în sens larg, pe «arian», prin opoziţie cu barbarul ţinuturilor încă necucerite *(dâsa, dâsyu)* şi, curând, prin opoziţie cu indigenul aservit de pe pământurile coloniale *(sudrâ).* Concepţia comună pe care o vehiculau, cu reprezentări tradiţionale, diferitele comunităţi desprinse din unitatea indo-europeană, şi îndeosebi indo-iranienii, potrivit căreia atât ordinea socială cât şi ordinea cosmică presupuneau un cadru tripartit — trei «funcţiuni» solidare, ierarhizate şi exhaustive (suveranitate magică şi juridică, forţă războinică, fecunditate) —, această concepţie antrena fără îndoială specializarea, în unul dintre aceste trei sensuri, a unor familii conducătoare, dar după toate probabilităţile masa, oricare i-ar fi fost organizarea, nu era afectată de această tripartiţie (cf. *JMQ.* IV, p. 155-161).

2. Acesta este încă, în mod vizibil, uzajul imnurilor din RgVeda: *ari* desemnează întotdeauna fie vasta comunitate ariană, fie tipul arian, fie, prin extensie, un individ arian; câteodată şi un poet poate să se desemneze pe el însuşi ca ar/(l, 150,1), ceea ce, în ciuda eforturilor d-lui Thieme (p. 14), este greu de înţeles dacă ar/nu este decât «străinul»; *aryâ,* adjectiv derivat din *ari,* se aplică oricărui om, zeu sau

lucru aparţinând acestei comunităţi sau corespunzând acestui tip, mai ales prin opoziţie cu barbarii şi fără o

raportare specială la vreo tripartiţie internă a arienilor; în sfârşit *ârya,* adjectiv derivat din *aryâ,* înseamnă — când e luat adjectival — «privitor la o fiinţă ariană» sau — când, şi deja frecvent, este luat substantival pentru a-1 desemna pe omul *aryâ* în orice împrejurare şi prin opoziţie cu barbarii — «aparţinând tipului arian», adică aproape acelaşi lucru ca *aryâ.* Această stare lexicală corespunde bine unei societăţi de cuceritori încă în mişcare, sau fixaţi de puţină vreme, încă puternic ataşaţi solidarităţii etnice mai mult decât unui patriotism local.

3. De bună seamă pe vremea când se redactează imnurile cele mai tardive din RgVeda societatea s-a stabilizat, arianul a devenit mai sensibil la solidaritatea locală decât la vasta unitate pe care încă o mai defineşte comunitatea de limbă şi de obiceiuri. Paralel, ierarhia claselor devine mai rigidă şi se generalizează, înglobează întreaga societate, situează la locul său pe orice individ, evoluează către sistemul claselor *(vama),* iar cele două clase superioare se înalţă semeţ deasupra celei de a treia, care era fără îndoială cea mai numeroasă şi care, încetul cu încetul, decade către condiţia în care va rămâne de-a lungul istoriei. Vocabularul reflectă această evoluţie; *ari* subzistă în imnuri cu valoarea sa tradiţională complexă (şi cu dezvoltarea valorilor ostile), însă, alături de adjectivul *aryâ,* apare un adjectiv *ârya* a cărui formă se poate explica aşa cum propune dl Thieme (vezi mai înainte, p. 239) sau plecând de la o variantă paroxitonă (neutră) a lui *ari* (Renou, *JA.* 230,1,1938, p. 334) şi care nu-1 mai desemnează numai pe arianul *în general,* arianul *mijlociu,* ci pe arianul *din mulţime,* pe arianul *vulgar,* cel din a treia clasă care, considerată prin raport la autohtonul cucerit şi supus *(sudra),* mai are oarecare demnitate, dar care, prin raport la cele două clase privilegiate, este cineva neînsemnat. Arianul *în general* este acum desemnat prin derivatul secundar *ârya,* care devine tot mai frecvent. Evoluţia finală începe să prindă contur: *ari,* pierzând contactul cu derivatele sale, încetează să mai reprezinte, cu părţile ei bune, «esenţa» sau «colectivitatea» *arya* şi se fixează la nuanţa lui mai pesimistă şi fără îndoială, din punct de vedere istoric, din ce în ce mai exactă, aceea de «duşman».^ Această perspectivă se aplică tuturor textelor citate de dl Thieme. înţelegem cum, după RgVeda, *arya* se poate opune lui *sudra* distingându-se totuşi de primele două clase, de brahman şi de războinic, şi cum poate aşadar, în mod secundar şi ocazional, să se identifice, nu de drept ci în fapt,

cu *vaisya* (cf. *VâjasSamh.,* 26, 2 şi *AV.* 19, 32, 8, Thieme, § 91, şi mai înainte, p. 238, şi textele din §§ 92-95). Cât despre noţiunea iniţială de *ari,* cu adjectivul său *aryâ,* ar fi excesiv să folosim vorbind despre ea cuvântul «naţionalitate», cu rezonanţele pe care le are la noi; este totuşi vorba de o noţiune de acelaşi gen, neîndoielnic cea mai generală dintre noţiunile care desemnau clase de oameni, raporturi umane; este o noţiune căreia probabil nu-i corespundea întotdeauna un statut permanent, cum era cazul pentru familie, pentru clan *(vis)* şi uneori pentru comunităţi mai largi *(krştf, jâna);* limba, obiceiurile, religia — ca în cazul «elenismului» marii epoci — îi formau esenţialul, partea stabilă.

Dl Thieme a considerat această modificare, la drept vorbind considerabilă, a ipotezei sale drept un sacrilegiu şi a reacţionat cu mare dârzenie, atât într-un articol din ZDMG. 107,1957,p. 96-104, *cât şi într-o carte,* Mitra and Aryaman, Trans. of the Connecticut Acad. of Arts and Science, 41,1957, p. 1-96. *Am pus lucrurile la punct în* JA. 246, 1955, p. 67-84. *Mărginindu-mă la problema lui ari, nu reproduc aici decât două pagini din acest articol.*

Nu este indiferent faptul că, într-o treime din textele unde apare, cuvântul an desemnează nişte străini care aduc un cult zeilor «arieni», care pot deci să fie concurenţii «mei» la favoarea zeilor «mei»; lucrul acesta îi exclude, cel puţin în aceste cazuri, pe «străinii barbari» care, invers, nu sunt impuşi de contexte. De asemenea, nu este indiferent că, dintre numeroasele pasaje în care *ari* poate fi tradus prin «duşman», nici unul nu aplică acest cuvânt transpunerilor mitice ale barbarilor, adică demonilor; în special Vrtra nu este niciodată numit *ari*[1].

[1] Răspunsul d-lui Thieme, *Z.,* p. 98, al doilea aliniat, este lipsit de forţă; nu are nici o importanţă faptul că în literatura epică — unde an nu mai este decât un sinonim al lui *satru* «duşman», fără vreo nuanţă — sunt numiţi de asemenea demonii: nu mai este vorba de limba din *R V.* Şi nu este indiferent nici faptul că un număr de texte presupun într-un «eu» sau un «noi» de o parte şi conceptul de an de cealaltă, o solidaritate specială, uneori de echivalenţă, cel mai adesea de rudenie sau de implicare *(R V.* 1,122,14; 1,186,3; 3,43,2; 7, fOO, 5...): vezi mai înainte, p. 246.

Dar există avantaje mai mari. Dacă valoarea limitată şi orientată a lui an pe care am propus-o («străinul care nu este un barbar») se adaptează fără nouă dificultate la toate pasajele cărora li se adapta valoarea generală («der Fremde, der Fremdling») propusă de dl Thieme, ea dă, în plus, socoteală de un text care rezistă acesteia din urmă. într-adevăr, dosarul lui *ari* conţine cel puţin un text care impune, direct, o traducere limitată, text pe care mă mir că dl Thieme nu 1-a reconsiderat în replica sa. Este vorba de *RV.* 9,79, 3[1]:

utâ svâsyâ ârătyă ar/r *hi şâ utânyâsyă ârătyă viko hi şâh.*

Construcţia şi sensul sunt limpezi:

[Ocroteşte-ne] de vătămarea *propria:* căci ea este *ari.* [Ocroteşte-ne] de vătămarea *aliena:* căci ea este lupul.

Aceste versuri simetrice prezintă, distribuite în două raporturi echivalente, patru termeni, dintre care trei sunt cunoscuţi şi prin urmare oferă o excelentă ecuaţie pentru a determina necunoscuta *ari:* ne aflăm în faţa opoziţiei uzuale între *svâ* şi *anyâ,* primul cuvânt desemnând ceea ce este propriu, înrudit sau aliat, iar al doilea ceea ce este altfel, exterior, străin; şi mai avem opoziţia dintre an şi *vfka,* în care *vfka* îl desemnează pe omul care merită să fie numit lup, pentru că este sau se poartă ca un sălbatic. Astfel *ari* este precizat, negativ, ca un tip de duşman distinct de inamicul acesta totodată sălbatic şi exterior, care este sau s-a situat în afara grupului ai cărui membri sunt nişte *svâ;* şi, pozitiv, an este definit ca fiind interior acestui grup.

Traducerea şi comentariul pe care le face dl Thieme acestui pasaj trebuie citate în întregime *(Der Fremdling,* § 37):

«[Schiitze] vor eigener, vor anderer (i.e. vor jeglicher) *ârăti;* sie (oder: das, was die *ârăti* ist) ist ja der Fremdling (der den Frieden bedroht), sie ist ja der Wolf...»

Ich habe in der Ubersetzung von a b auf Nachahmung der Spreizstellung der Satzglieder verzichtet. Diese kann ja sehr wohl nur stilistischer Art sein. Ich will jedoch die Moglichkeit nicht in Abrede stellen, dass wir zu sagen hatten: «vor eigener *ârăti* — sie ist ein Fremdling (der ins Haus aufgenommen den Frieden bricht), vor anderer *ârăti* — sie ist ja ein Wolf.»

ZEII SUVERANI AI INDO-EUROPENILOR

Prima interpretare, cea pe care autorul o preferă pentru că suprimă dificultatea, forţează într-un mod inadmisibil ordinea şi raportul cuvintelor: ea menţine ca atare una dintre cele două opoziţii echivalente, însă o suprimă pe cealaltă, o transformă din opoziţie în solidaritate; ea reduce *ari* şi *vfka* la o unitate *(vfka* nefiind decât o întărire a lui *ari* «cel rău») ale cărei subdiviziuni ar fi *svâ* şi *anyâ.* Filologia nu are asemenea drepturi.

A doua interpretare orientează opoziţia dintre *svâ* şi *anyâ* într-un sens care nu-i este propriu: *svâ* nu se aplică la ceea ce este *la mine* temporar şi accidental fără să fie *al meu,* el exprimă o legătură permanentă şi esenţială cu mine. Mai mult, această traducere presupune, din partea lui *ari* duşman, o comportare cu totul specială, aceea a oaspetelui care, o dată primit într-o casă, se poartă urât, «ameninţă pacea» gazdei, după cum spune dl Thieme. Desigur, ospitalitatea are riscurile ei, dar aceste riscuri se realizează rar şi, în orice caz, nici un text din RgVeda nu face aluzie la o astfel de situaţie; ar fi ciudat ca asemenea riscuri să fie aici obiectul unei rugăciuni şi, în această rugăciune, să fie puse pe acelaşi plan — ca o contrapondere — cu riscurile constante pe care le reprezintă *vfka,* fie el barbar sau tâlhar.

Acest text este aşadar hotărâtor împotriva acordării unui sens prea larg lui *ari* şi impune un sens restrâns. în *EVP.* 3, 1957, p. 27, L. Renou a rezumat bine, cred eu, ce ne învaţă textul în formula: *«vfka* duşmanul străin, *ari* duşmanul dinăuntru»[1]. Acest lucru îl delimitează pe *ari,* atât pe cel bun cât şi pe cel rău: prieten, oaspete, bărbat care poate fi luat de soţ, coreligionar, rival, duşman, *ari* poartă, prin raport la cel care îl menţionează, caracteristica *svâ,* excluzând-o pe cea *anyâ*[2].

Rezultatul precedent n-a fost dobândit, aşa cum crede dl Thieme, printr-o metodă deductivă, sintetică, nici printr-una intuitivă[3]. Rezultatul provine din

[1] Vezi mai înainte, p. 247.

[1] Dacă, după cum cred, *ari* are deja valoare etnică («arianul»), atunci sunt de înţeles întrebuinţările lui elogioase, subliniate de Renou, care merg în direcţiile «elită», «şef» etc.

[2] Această definire a lui anca *svâ* ar fi suficientă (dar există şi alte motive) pentru a elimina apropierea etimologică cu *ârana* (opusul lui .sv;i), care a fost adusă în sprijinul tezei d-lui Thieme de către dl Specht, «Zur Bedeutung des Ariernamens», în *KZ.* 68, 1941, p. 42-52. Pe de altă parte, faptul că *R V.* 6,15,3, îl invită pe Agni să fie *aryâh pârasyăntarasya târuşah,* «învingătorul lui an de departe şi de aproape», arată că *svâ* din 9,79,3 nu trebuie înţeles nici în sens injust, nici în sens local. Conceptul de naţionalitate, sugerat de derivate, satisface dubla condiţie: *ari,* pentru «un» arian, este *svâ* şi poate fi *pâra.*

[1] Nici prin intervenţia misterioaselor «soziologischen Ideologien» pe care dl Thieme, *ZDMG.* 107, p. 96, mi le atribuie, cu o folosire a pluralului care mă surprinde. Numesc ideologie a unei societăţi ansamblul concepţiilor sale diriguitoare, solidare şi prin urmare, măcar în mare, coerente.

imposibilitatea de a accepta anumite consecinţe ale ipotezei sale: de la Aryaman am fost obligat să urc la *ari* şi, asupra lui *ari,* să formulez o altă ipoteză, apropiată, ale cărei consecinţe să fie mai conforme cu faptele constatate.

Am scris că această a doua ipoteză asupra lui an este o ajustare a celei dintâi. Cred asta în continuare, ştiind bine că nu am ajuns la ea decât citind cartea d-lui Thieme şi în urma impresiei în acelaşi timp favorabile şi nesatisfăcute pe care mi-o lăsase. Cu un soi de demnitate ofensată, dl Thieme refuză această filiaţie, acest omagiu. Dreptul de a judeca îi revine.

în acest punct dl I. Gershevitch a vrut să-i vină în ajutor d-lui Thieme cu un argument nou. A făcut acest lucru în *BSO(A)S.* 22, 1959, p. 155 a. I-am examinat prestaţia în *JA.* 247, 1,1959, p. 171-173. Iată rezultatul:

înţelegând *vfka,* opus lui ari", ca «animalul lup», I. Gershevitch a încercat de curând să salveze interpretarea pe care o făcuse P. Thieme textului din *RV.* 9, 79, 3, şi pe care am criticat-o *(JA.* 246, p. 75): «The contrast will then be between ferocious animals on one hand („nuisance aliena") and enemies belonging to one's own, human, kind on the other („nuisance propria").» Lucrul este extrem de neverosimil: 1. sensul atribuit aici lui *svă* (aparţinând aceleiaşi specii zoologice, speciei umane) este fără alt exemplu;

2. versurile imediat precedente arată că este vorba, în ari" şi în *vfka,* de două varietăţi de oameni: cântăreţul i-a cerut lui Soma să-i îngăduie să ducă bunurile «trecând pe deasupra curselor indiferent cărui om» *(tirâ mârtasya kâsya cit păribvrtim; mârta* desemnează întotdeauna pe om) şi continuă precizând cele două feluri de oameni de la care îi poate veni o «nuisance», duşmanul intem, din aceeaşi rasă, şi agresorul barbar sau brigand;

3. în toate contextele rgvedice *ârati* «nuisance» (propriu-zis «non-generozitate») vine de la zei sau de la diferite feluri de oameni, niciodată de la animale sălbatice.

Neavând în această anexă alt scop decât acela de a justifica limitarea pe care am propus-o interpretării d-lui Thieme, mă voi mărgini să reamintesc poziţiile pe care le-au luat de curând patru savanţi cu privire la ar/şi la *aryâ.*

Louis Renou, care aprobase neîntârziat şi cu căldură prima carte a d-lui Thieme (1938), a fost mai apoi sensibil la dificultăţile care erau semnalate în privinţa ei. între 1955 şi 1967, de-a lungul *Etudes vediques etpănineennes* se poate observa oscilaţia gândirii sale între acceptarea tezei d-lui Thieme şi opiniile care o modificau sau o excludeau. însă, dornic să se menţină în ceea ce considera locul proeminenţei sale, gramatica şi filologia, se pare că n-a formulat nici o concluzie, ceea ce i-a atras în 1957 o severă chemare la ordine din partea autorului lui *Fremdling (Mitra and Aryaman,* p. 75-76).

La început Benveniste nu a luat poziţie, apoi însă, în cursurile de la College de France care au pregătit cele două volume ale *Vocabulaire des institutions indo-europeennes,* în sfârşit chiar în această carte (1969), fără a ţine seamă de ultimatumul d-lui Thieme *(ibid.,* p. 75), şi-a declarat opinia (li p. 370-373):

După publicarea acestui studiu *[Der Fremdling...]* au apărut, începând cu 1941, mai multe lucrări ale d-lui Dumezil, care propune alte interpretări, tinzând să restabilească sensul social, apoi etnic, al acestei familii *[aii, aryâ*etc.].

în ansamblu vederile noastre sunt apropiate de cele ale d-lui Dumezil. Nu poate fi însă vorba aici de a le justifica în amănunt. [...] în asemenea materie criteriile filologice nu trebuie să aducă prejudicii verosimilităţilor intrinsece. A defini populaţiile arya drept «ospitalierii» este un punct de vedere străin de orice realitate istorică: niciodată vreun popor nu şi-a spus sie însuşi «ospitalierii».

Conotaţia, când favorabilă, când defavorabilă, a cuvântului ar/nu vizează sensul însuşi al cuvântului. El desemnează un om din acelaşi popor ca cel care vorbeşte despre el. Acest om nu este niciodată considerat ca membru al unui popor duşman, chiar atunci când poetul se mânie împotriva lui. El poate participa la toate actele de cult; el primeşte daruri pe care poetul i le poate invidia, dar care îl situează pe acelaşi rang. El poate fi generos sau avar, amical sau ostil — însă atunci ostilitatea lui este personală. Nu se observă vreodată ca *ari'*să aibă altă apartenenţă etnică decât autorul imnului...

Benveniste a adus apoi câteva modificări tabloului meu, privilegiind, excesiv după părerea mea, ceea ce priveşte căsătoria şi introducând ipoteza unor «jumătăţi» exogamice:

Cei din neamul an'sau arya (nu se poate distinge întotdeauna între cele două forme) formează o clasă fără îndoială privilegiată a societăţii, în relaţie probabilă cu jumătăţi exogamice, întreţinând relaţii de schimb sau de rivalitate, iar derivatul *ărya,* desemnând la început pe descendenţii celor din neamul ar/(sau *arya)* sau calificând apartenenţa lor, de bună seamă a servit curând ca numitor comun triburilor care îşi recunoşteau aceiaşi strămoşi şi practicau acelaşi cult. Observăm aici cel puţin câteva componente ale noţiunii de ărya, care marchează atât la indieni cât şi la iranieni trezirea unei conştiinţe naţionale.

Benveniste nu s-a pronunţat asupra etimologiei cuvântului *ari.*

256

257

Sir Harold W. Bailey a procedat invers. în memoriul său «Iranian *Aiya*-and *Daha-», TPhS.* 1957, p. 71-115 (p. 94, n. 4 şi p. 106, n. 4, asupra tezei d-lui Thieme), care este mai cuprinzător decât anunţă titlul (împreună cu o «Supplementary Note», *ibid.,* 1960, p. 87-88; cf. *BSO(A)S.* 23, 1960, p. 19-21, cu p. 19 şi n. 3, asupra tezei d-lui Thieme), el a plecat de la o etimologie întemeiată pe convingerea că

aproape toate cuvintele indiene şi iraniene în care analiza gramaticală poate degaja o bază *ar- (r-, i-),* inclusiv vedicul *lăy-* şi avesticul *rae-* «bogăţie», constituie o singură familie, sensul («mutual meaning») acestei rădăcini unice fiind acela de «to get» şi în acelaşi timp «to cause to get»). în consecinţă, sensul originar al cuvintelor *ari, aryâ* etc. ar fi fost, cu nuanţe diverse, «bogat», de unde «nobil prin bogăţie». Această etimologie, ca şi celelalte («puternic» sau «nobil prin natură, prin excelenţă etc», după gr. dpi-, dpeiwv, dfpiaToc), lasă nerezolvată problema aici tratată a valorilor sociale şi etnice ale acestor cuvinte, cele care l-au produs pe Zeul *Arya-mân.* Cât despre funcţia lui Aryaman, sir Harold o precizează conform concepţiei care îi vede pe zeii Âditya ca demnitari ai «Aryan Great House» (olicapxia).
Dl Emmanuel Laroche a apropiat, în hitită, grupul **ar $^{a}/_{r}$* «conform tradiţiei naţionale», *ara-* «camarad, făcând parte din acelaşi grup social», *arawa-* «nobil, liber», *Coli. Latomus* 45,1960, p. 124-128.
în sfârşit, trebuie să reamintim faptul că *aii* «ansamblu arian» şi *aii* «duşman» pot să fie, din întâmplare, nişte simple omofone: aceeaşi problemă o pune în greacă existenţa lui epi-, epi-6- «rivalitate, ceartă, luptă» alături de epi- (= dpi-), prefix cu valoare de eminenţă sau de intensitate.

ANEXA III

CELE TREI FUNCŢIUNI VĂZUTE DE DL GONDA

Această carte era încheiata când a apărut o nouă carte a d-lui Jan Gonda, *Triads in the Veda (Veihandelingen* ale Academiei Olandeze, N. R. 91,1976), unde sunt cenzurat, chiar mai din belşug ca de obicei. Neavând nici timpul nici dispoziţia de a scrie memoriul care ar fi necesar pentru a lămuri lucrurile, mă mărginesc aici la câteva remarci.
«THE DETERMINING FACTOR THAT HAS BROUGHT ABOUT...»
Trebuie semnalată întâi o eroare de ţintire care va face ca o bună parte din gloanţele care îmi sunt destinate să se piardă în natură. De-a lungul întregii sale cărţi dl Gonda se războieşte cu o teză, într-adevăr imposibil de apărat, care nu este a mea, şi anume aceea că triadele de care este plină în toate epocile gândirea Indiei ar fi fost formate pornind de la triada funcţiunilor, considerată ca singura originară. Or, ceea ce am susţinut, sau mai degrabă am constatat, şi aceasta încă din 1941 *(JMQ.* I, p. 63-64) şi fără nici o schimbare, este că triada funcţiunilor sub diferitele ei forme (principii; teorie sau practică socială) a fost apropiată, termen cu termen, de multe alte triade de origini diverse (nu de toate, bineînţeles), naturale sau artificiale, cum ar fi cele trei niveluri ale universului, cele trei focuri ale sacrificiului, trei numere, trei lungimi, trei arbori, trei materii de ofrandă

etc. Din această constatare dl Gonda a reţinut un enunţ deja vechi, din care n-aş schimba astăzi o iotă *(L'ideologie tripartie...,* 1958,p. 19-20); desigur, ar fi fost mai bine ca el să fie citat la începutul discuţiilor şi nu către sfârşit (p. 206), pentru că el le lămureşte; bine că este totuşi citat:

> India a pus alte trei clase ale societăţii, cu cele trei principii ale lor, în relaţie cu numeroase triade de noţiuni, fie preexistente, fie create anume. Aceste armonii, aceste corelaţii, importante pentru acţiunea către care tinde cultul, au uneori un sens profund, alteori sunt artificiale şi puerile. Dacă, de exemplu, cele trei «funcţiuni» sunt distributiv legate de cele trei *guna* («fire» în sens propriu) sau calităţi — Bunătate, Pasiune, Obscuritate — despre care filozofia sămkhya spune că orice realitate nu este decât urzeala născută din întreţeserea lor variabilă, sau sunt legate de cele trei niveluri suprapuse ale universului, vedem că aceleaşi funcţiuni sunt nu mai puţin imperios legate de diversele măsuri prozodice şi melodii ale Vedelor, de diferitele soiuri de vite, şi că ele comandă în mod minuţios alegerea diferitelor soiuri de lemn din care să se facă strachinele sau bastoanele.

Din nefericire dl Gonda a pus în faţa acestui text limpede o glosă care îl transformă:

> As already intimated, it is Dumezil's contention that the triad of the social classes has been the determining factor that has brought about numerous other triads, the example imitated by the Indians in creating a variety of triadic groupings. [Urmează citatul. Apoi:] This opinion is, I regret to say, erroneous.

Această prezentare, I regret to say, este un contrasens: franţuzescul «etre mis en relation avec» (1941), «en rapport avec» (1958) nu are nimic comun cu englezescul «to bring about» care, dacă nu mă înşel, înseamnă «a produce», aşa cum o cauză produce un efect. înţeleg cu atât mai greu această greşită înţelegere a expresiei franceze cu cât, din câte ştiu, ea se poate traduce cuvânt cu cuvânt în engleză. Astfel că, înarmat fără mare cheltuială, d-lui Gonda îi vine uşor să mă admonesteze într-o grămadă de

cazuri particulare. Un exemplu. El scrie, p. 210:

The origin of the doctrine of the three gunas *[sattva, rajas, tamas:* Bunătate, Pasiune, Obscuritate] has nothing to do with the three classes of the Aryan society, nothing with Dumezil's three functions.

Numai că nu de origine este vorba şi chiar dl Gonda citează în notă, introducându-1 printr-un amuzant «but see also», un vers din Mahăbhărata

unde se vădeşte limpede nu *originea,* ci tripla *punere în relaţie* (doar că în loc de vaîsya apar sudra, cum se întâmplă adesea la acest nivel de literatură, în partea depreciativă a relaţiei).

Tamas este ceea ce e principal în sudra, *rajas* în kşatra, *sattva* în brahman.

Dl Gonda nu-mi reproşează numai corelaţiile pe care le-am semnalat. El, ca şi Brennus, aruncă sabia în balanţă:

Another triad — scrie el la aceeaşi pagină — which, as far as I am able to see, has nothing to do with the social classification is the doctrine of the morbific entities [vânturi, fiere, flegmă] in ancient medicine.

Unde am susţinut eu asemenea prostie? La pagina următoare se citeşte, perlă a colecţiei:

I cannot help wondering if Dumezil would have us believe that the Buddha, who did not recognize the social ranks and distinctions of the brahmanical authorities, in making a rule that his adherents should have recourse to and respect for himself, the doctrine and the community of monks — the so-called Three Treasures *(triratna),* the Buddhist Trinity — has followed the example of the tripartite Aryan society.

Dl Gonda are totuşi generozitatea de a pune hotar biruinţei sale: nu pretinde că aş fi pretins că triada hinduistă Brahman-Vişnu-Siva «îşi are originea» în triada funcţiunilor.

II O CULEGERE DE EŞANTIOANE

O să trec acum în revistă câteva dintre discuţiile sau aserţiunile conţinute în cele două capitole care se referă la mine (p. 126-211).

P. 128-135. Dl Gonda susţine că varna ale Indiei nu formează o structură omogenă. Ar exista întâi, opusă ansamblului comunităţii, o elită unitară care, mai târziu, s-ar scinda în brahmani şi războinici. Acesta este un mod de a inversa ordinea operaţiunilor. Am afirmat adeseori că, date fiind cele trei varna, primele două fac în general front comun deasupra celei de a treia şi constituie ceea ce indienii numesc la dual *ubhe virye,* «cele

două puteri»; dar aceasta nu înseamnă că ele reprezintă o unitate, primul termen al unei bipartiţii, şi nici un cuvânt comun nu le reuneşte: aşa-zisa elită iniţială nu are nume. Mai mult, alte organizări apar în situaţii deosebite: în sautrămani Varuna (prima funcţiune) nu intervine şi cele trei animale de sacrificiu sunt împărţite între Indra (a doua funcţiune), gemenii Asvin (a treia funcţiune) şi «zeiţa-leac» Sarasvati (aici, tot a treia funcţiune); în epopee, unul dintre gemenii Păndava (funcţiunea a treia) se află în afinitate cu Păndava suveran, celălalt cu unul dintre cei doi Păndava războinici.

P. 130-131. «I shall not rise objections to a dumezilian interpretation» a rugăciunii pe care o rosteşte oficiantul în cadrul preliminariilor la sacrificiul Calului pentru a cere naşterea unui brahmana eminent, a unui răjanya mare războinic, a unei vaci bune de lapte etc. (P.-E. Dumont, *L'asvamedha,* 1927, p. 65-66). Nu obiecţii, totuşi câteva «observations»: 1) rugăciunea, zice dl Gonda, vizează nu prosperitatea claselor sociale, ci a regelui, căpetenie a societăţii; 2) clasele şi funcţiunile nu sunt specificate ca atare; 3) nu există număr pentru ranguri «or other indications of the triad»; 4) numai rugăminţile funcţiunilor celor mai înalte sunt caracterizate prin adjective de eminenţă; 5) termenii, plecând de la a treia funcţiune (vaci, boi, cai, fii şi femei) se referă «to the third function, but not exclusively to the third estate». în ce măsură indiferent care dintre aceste observaţii ne împiedică să recunoaştem intenţia evidentă de a enumera, în ordinea descrescândă a demnităţii, pe reprezentanţii celor trei funcţiuni? De vreme ce dl Gonda pare să admită o «dumezilian interpretation», el va afla cu plăcere că ea există de cincisprezece ani: poate să se refere la nota mea din *Latomus* 20, 1961, p. 257-262, «Un parallele vedique â l'enumeration d'Iguvium, *nerf arsmo,* etc», unde va găsi îndeosebi, la p. 262, cu ce să corecteze ceea ce spune mai departe (p. 142-144) despre cuvântul *răjanya* şi (p. 164—167) despre discordanţa dintre numele canonice indian şi iranian ale omului din clasa a doua.

P. 135. Mi se reproşează că n-am expus formarea progresivă a teoriei varnelor. N-am avut niciodată intenţia de a alcătui o istorie a societăţii indiene, ci de a repera supravieţuirile care contribuie la determinarea celei mai vechi stări indiene, dacă nu chiar indo-iraniene.

P. 135-140. Comparaţia pe care o face dl Gonda între clasele sociale din India şi cele din Iran este viciată de iluzia că diferenţele de *nume* care le desemnează dovedesc că nici *concepţiile* nu coincid; nu

există o atât de mare solidaritate între cuvinte şi lucruri, şi nu trebuie să uităm că vocabularul religios şi instituţional al Iranului este în mare măsură reformat.
P. 140-141. Discuţiile asupra diferitelor sensuri ale lui *vis* şi *kşatxâ* descoperă fapte bine cunoscute, despre care am vorbit adesea. Pentru nivelul al treilea, nu numai în India *(vis:* cf. cele două valori ale zeilor Visvedevăh în societatea divină), ci şi la Roma (Quirinus şi *Quirites)* şi în alte părţi, există o ambiguitate uşor explicabilă între «totalitate» (inclusiv aristocraţiile) şi «masă» (care completează din afară aristocraţiile); la al doilea nivel, *kşatrâ* este o noţiune bipolară, călare pe prima şi a doua funcţiune: putere (temporală, regală) şi forţă (militară); nimic nu ne îngăduie să golim *kşatriya* de conţinutul militar, cum se străduieşte să facă autorul lap. 141.
P. 147. Ce poate fi mai firesc decât să existe, în cadrul unor anumite oficii, nu numai colaborare, ci şi suprapunere între reprezentanţii mai multor funcţiuni? Vezi încă din *L'ideologie tripartie...,p.* 46-47.
P. 150. Sunt mustrat că, în 1958, am menţionat aprobativ culegerea de pasaje din RgVeda prin care un savant indian, dl Apte, vrusese, în 1940, să arate că sistemul celor trei varna exista încă din epoca imnurilor vedice. De fapt aprobarea mea se referea mai ales la JRV. 8,35,16—18, şi, începând din momentul acela, subliniam că singurul lucru dovedit era acela că poeţii vedici «gândeau» idealmente societatea ca fiind formată din trei componente funcţionale dar că era imposibil de ştiut în ce măsură practica socială se conforma acestei teorii *(L'ideologie tripartie...,* p. 7-8). Domnul Gonda, fireşte, nu ţine seamă de această rezervă. Dar se întâmplă ceva şi mai grav. în 1961, în introducerea la un articol — pe care îl cunoaşte bine de vreme ce îl discută de-a lungul multor pagini — am renunţat, simţindu-i primejdia, la politeţea făcută cu trei ani înainte d-lui Apte. în *Bulletin de 1'Academie helge, Lettres,* seria a 5-a, 47, p. 266-267 (reprodus fără schimbare mai înainte, p. 214), se poate citi în text: «Celelalte pasaje [altele decât 8, 35, 16-18] care au fost invocate sau care ar putea fi invocate nu arată această structură simetrică, singura garanţie a intenţiei clasificatorii a poetului.» Şi, în nota 1 din p. 215: «Mă gândesc în special la dl Apte, „Were castes formulated in the age of the RigVeda?" (urmează trimiterea)»

P. 153-155. De ce să facem o dificultate din faptul că, în chipuri diferite, mai multe popoare indo-europene au adăugat, în cursul istoriei, o a patra clasă (meşteşugari, sau scribi, sau sudra) la diviziunea socială conformă celor trei funcţiuni? Dl Gonda nu cunoaşte articolul meu «Metiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-europeens», *Annales (Economies, Societes, Civilisations),* 1958, p. 716-724.
P. 161-163. Asupra lui *XsaOra* în reforma zoroastriană dl Gonda mai ignoră un articol al meu, «Les archanges de Zoroastre et Ies rois romains de Ciceron, retouches homologues â deux traditions paralleles», *Journal de psychologie,* 43,1950, p. 449^165, a cărui parte esenţială a fost reluată în culegerea *IR.,* 1969, p. 191-207 (vezi în special p. 201, n. 2).
P. 161-162. Faptele osete sunt în special rău tratate: nu totul se reduce la etimologia numelor. De altfel *Exssiteegkats* derivă fără doar şi poate din *3exsar(t),* care înseamnă, incontestabil *[Dictionnaire-ul* lui Abaev], «vitejie, neînfricare, eroism». Diviziunea funcţională reiese mai întâi din legenda originii sciţilor (Herodot 4, 5) şi apoi din specializările extrem de nete şi de precise ale fiecăreia dintre cele trei familii narte, *sertae Narty.* De ce nu face dl Gonda trimitere nici la articolul meu «La societe scythique avait-elle des classes fonctionnelles?», *EJ.* 5,1962, p. 187-202, nici la *ME.* I, 1968 (=1974), partea a Ii-a, p. 439-575 (p. 313-403 ale versiunii româneşti)? în sfârşit, valorile indiene şi avestice ale sufixului *-ka* nu sunt transferabile (p. 161) sufixului oset banalizat, devenit «paspartu», *-(&)g.*
P. 163, n. 212. Dl Gonda se prevalează, pentru *ojas -aojah,* de monografia sa din 1952. Nu îi accept rezultatele şi am dezvoltat în 1957 o altă interpretare, ameliorată apoi în *IR.,* 1969, p. 79-102.
P. 171-172. Discuţia asupra celor trei «stări» sociale ale celţilor se întemeiază pe o informaţie insuficientă. De ce să nu fie citată principala mărturie, împărţirea societăţii irlandeze în druizi, în *flaith* sau noblete militară şi în *bo airig,* adică oameni liberi definiţi prin faptul că au boi? P. 173-177, aceeaşi insuficienţă când este vorba de Italia, de Grecia.
P. 179-181. Discuţia asupra lui *Yasna* 9, 22 şi *Yast* 5, 87 este slabă. Cum să privezi funcţiunea a treia (prin opoziţie cu războinicii şi cu preoţii care precedă) de fetele nubile şi de lehuze (cf. IR., p. 35)? Şi ce obiecţie să faci din faptul că nişte rugăciuni pentru măritişul fetelor sau fecunditatea

femeilor se întâlnesc şi fără context trifuncţional, sau din acela că *Yasna* 9, 22 conţine şi alte grupări triple non-funcţionale (de pildă: «hoţ, tâlhar, lup»)? De asemenea slabă (p. 180-181) este tentativa de a exonera prima funcţiune, într-o listă de trei acte negative, de păcatul major al mazdeismului, *drauga,* simultan minciună şi răzvrătire împotriva suveranului.
P. 181-185. Tot slabă contestarea caracterului trifuncţional al triplei titulaturi a lui Agni, *«kavi* („prezicător"), stăpân al lui *vis* (sau al casei), *yuvan»* (vezi mai înainte, p. 215, n. 1), sub pretextele: 1) că alte texte nu conţin două dintre aceste calificări; 2) că, în alte texte şi cu altă orientare, Agni este numit, la superlativ, *yâvişţha* «cel mai tânăr».
P. 185, n. 33. Pentru folosirea diferenţială (indo-iraniană, italică) a celor două nume ale bărbatului *(nâr* şi *vîrâetc),* în loc de articolul meu din 1953 pe care îl citează dl Gonda se va face referire la remanierea pe care am publicat-o în *IR.,* p. 226-230, îndeosebi p. 230 şi n. 3 (unde adopt părerea lui Renou: vedicul nâr ţine de vocabularul primelor două funcţiuni).

m

CELE TREI FUNCŢIUNI ŞI «ZEII DE LA MITANI» ÎN INDIA VEDICĂ
Iată acum reacţiile d-lui Gonda la analizele de texte reproduse sau dezvoltate aici în Introducere şi ANEXA I, unele pentru a arăta că gruparea «zeilor de la Mitani» era cunoscută, cu valoarea ei trifuncţională, de poeţii vedici şi de autorii de liturghii, celelalte pentru a semnala diferite aplicaţii vedice la ideologia celor trei funcţiuni.
Să luăm întâi în considerare cele două texte studiate în Introducere. Dl Gonda nu le contestă interpretarea, doar că omite să-i măsoare consecinţele.
P. 195, cu privire la formula care însoţeşte deschiderea brazdei sacre (v. mai înainte, p. 27): «The interpretation of *VS.* 12,72 *(SB.* 7,2,2,12) proposed by Dumezil is plausible enough: the sequence *mitrâya vârunâya ca îndrăyâsvîbhyăm puşne...* can, also in view of *SB.* 14,42,25; *BĂU.* 1, 4,13 where the sudras are co-ordinated with the god Puşan, be regarded as representing the three (Aryan) functions and the non-Aryan fourth class.»

Urmează două observaţii care, cum uşor se poate verifica, sunt irelevante: speculaţiile upanişadice asupra nobleţii (figurile individuale) şi v/s-ei (zeii în grupe) lumii divine pot oare fi opuse structurii neîndoielnic mult mai arhaice şi aproape fosile de care ne ocupăm? De asemenea, nu se poate constitui într-o dificultate faptul că, într-o teologie ulterioară, «patronii» celor trei varna indieni au fost (între alte liste!) Agni, Indra, zeii Visvedevăh.
P. 193, cu referire la imnul lui Văc (vezi mai înainte, p. 29-37): «It can readily be admitted that stanzas 4-6 of *RV.* 10, 125 *(AVS.* 4, 30, 4, 3, 5) — which is traditionally ascribed to the goddes Văc — contain clear references to „the three functions".» Bineînţeles că nu se acordă nici o atenţie nici planului imnului, nici celor două liste divine (una colectivă, cealaltă individuală) din strofa de deschidere, liste dintre care a doua este identică cu cea a «zeilor de la Mitani». *P. 133 şi p. 198, n. 112,* reflecţia asupra lui IndrăgnI din această a doua listă este vană: ce obiecţii să scoţi din faptul că Agni, asociat aici cu Indra, este prin natura lui trivalent, sau din acela că divinităţile reunite în dublul dual, Indra şi Agni, sunt interpretate *în alte circumstanţe,* din afara acestei liste, ca reprezentând una pe *kşatrâ,* cealaltă pe *brahman?*
Să trecem la textele din ANEXĂ, în ordinea în care sunt studiate în cartea de faţă.
RV. 10,'80,4-5 (v. mai înainte, p. 215). Dl Gonda (p. 187) contestă, ca întotdeauna, interpretarea dată de mine lui *vlrâ,* «bărbat, din punctul de vedere al celei de a treia funcţiuni» (v. mai înainte, p. 213), uitând că ea este confirmată prin însăşi forma expresiei «Agni dăruieşte bogăţia *(drâvinam),* care are drept podoabă pe *vira (virâpesăh)»,* unde bărbaţii, *vlrâ,* nu sunt menţionaţi decât în calitatea lor de cea mai distinsă componentă a bogăţiei.
Caut zadarnic o structură «cvadripartită» în strofa 4. Dimpotrivă, strofele 4-5 sunt construite la fel ca următoarele două (şi ultimele): în fiecare, prima jumătate (două versuri) şi a doua (două versuri) sunt fără raport logic între ele, în timp ce, în interiorul fiecărei prime jumătăţi de strofă cele două versuri sunt strâns solidare. Mai mult, după strofa 3, care menţionează în fiecare dintre cele patru versuri un

serviciu făcut câte unui om anume, un particular numit şi de bună seamă celebru, strofele 4 şi 5, îr primele lor jumătăţi, menţionează tipuri de oameni (4: *vira ca.* element de bogăţie, un *îşi* eminent; 5: mai mulţi *işi,* războinicii), iar strofa 6, în prima ei jumătate, menţionează totalitatea oamenilor sau a arienilor. Există aşadar, în patru strofe, o clasificare. în felul aceesta se legitimează folosirea solidară, de care ne-am folosit aici, a strofelor 4 şi 5; tot aşa se completează nota 3 de la p. 215, pe care dl Gonda o citează cu o eroare de franceză care o face ininteligibilă.

RV. 5, 3, 5-6 (v. mai înainte, p. 216). Dl Gonda (p. 187) neglijează sfârşitul notei mele 4 (unde *vis* este tradus prin «poporul», mai apropiat aici decât «clanul», întrebuinţat în 4) care susţine că sensul lui *samaryâ* nu trebuie limitat la acela de «competiţie rituală».

RV. 5,54,14 (v. mai înainte, p. 217). Dl Gonda scrie (p. 193): «It seems at first sight difficult to deny that 5,54,14, adressed to the Maruts, is „un întreg analizat conform celor trei funcţiuni şi completat prin menţiunea unui rege bun". Yet my doubts are not completely dispelled». Dl Gonda să privească mai atent: dacă a treia funcţiune i se pare insuficient caracterizată prin *vira,* lucrul se explică prin faptul că alterează textul: zeii Marut nu sunt rugaţi să dea «an eminent *vira»,* ci (ca mai sus, p. 213, în *RV.* 10,80,4) «o bogăţie *(rayfm)* constând din (sau însoţită de) *vira de* soi bun».

RV. 1, 111, 2 (v. mai înainte, p. 218). Dl Gonda scrie (p. 187-188): «The stanza contains, it is true, references to all three trifunctional elements, but it is a question whether there are three prayers.» Dacă dl Gonda preferă, să spunem «trei dorinţe», realizarea dorinţei de a doua funcţiune condiţionând-o pe aceea a dorinţei de a treia funcţiune.

RV. 1,111,4 (v. mai înainte, p. 219). Dl Gonda scrie (p. 188): «At first sight *RV.* 1,111, *Ad* is unmistakably tripartite and — also on account of the occurence in the same stanza of the deities of the Boghazkoy treaty — trifunctional». [Să *salutam, în treacăt, această strălucită adeziune la demonstraţiile mele: ea singură distruge întreaga strategie a d-lui Gonda.]* Obiecţiile care urmează sunt fără forţă. în mod special este arbitrar să hotărăşti că poetul nu-1 invocă pe Indra (întărit cu zeii Rbhu şi Marut), Mitra-Varuna şi fraţii Asvin «in order to fulfil the three functions or to cause them to be fulfilled»; să spunem că zeii aceştia sunt invocaţi pentru ca favoarea lor *(hinvantu)* să procure un avantaj în fiecare dintre cele trei funcţiuni: este suficient. Cât despre construcţia propusă pentru cele trei

dative (dintre care cel de la d/j/este încărcat cu o valoare de subiect!), exemplele presupus paralele care sunt invocate nu o autorizează. Şi de ce să fie torturate aşa aceste trei dative câtă vreme, interpretate drept ceea ce sunt din punct de vedere gramatical, ca trei forme omogene juxtapuse, ele dau un sens satisfăcător, în relaţie cu zeii funcţionali enumeraţi tocmai în cele trei versuri care precedă?

RV. 1, 161, 6 (v. mai înainte, p. 218, n. 1 şi 2), discutat de dl Gonda (p. 191-192). Această strofă şi 4, 33,9 sunt într-adevăr două variante ale tradiţiei şi nu este cazul nici să fie reduse la unitate, nici ca una să fie considerată ca o deformare a celeilalte; 4,33,9 atribuie în mod distributiv serviciile celor trei Rbhu: serviciile a doi dintre Rbhu le subordonează zeilor canonici ale primelor două niveluri funcţionale, Indra şi Varuna, iar cele ale celui de al treilea Rbhu «zeilor în general» (cf. noţiunea de Visvedevăh menţionată mai înainte, p. 36, n. 1), adică fără îndoială «masei» divine prin opoziţie cu zeii suverani şi războinici; 1, 161, 6 te poate face să crezi că cei trei Rbhu au făurit împreună (ca elfii din legendele scandinave) trei obiecte dintre care ultimele două sunt afectate zeilor canonici ai ultimelor două niveluri funcţionale, Asvinii şi Indra, iar cel dintâi zeului-preot Brhaspati (în locul zeului suveran Varuna). în 1945 *(NA.,* p. 48-50) am greşit deducând din apropierea acestor două texte că obiectele miraculoase erau confecţionate distributiv, fiecare de către unul dintre cei trei Rbhu, însă acest lucru nu compromite cu nimic interpretarea trifuncţională a celor două variante; ar fi fost onest să se declare că, încă din 1947 *(Tarpeia,* p. 208), am corectat acest exces.

RV. 8, 35,13 (v. mai înainte, p. 223). Principala obiecţie a d-lui Gonda (p. 190) nu rezistă analizei. în acest imn format din triade de strofe faptul că, în celelalte două strofe ale triadei (str. 14 şi 15), Asvinii, numiţi în refren, sunt asociaţi cu alţi zei, nu împiedică prima asociere (str. 13), «cu Mitra-Varuna şi Dharman (sau principiul *dhârmari),* cu zeii Marut», să fie semnificativă.

în fiecare triadă a imnului unitatea de gândire este puternică. Triada 13, 14, 15 fiind destinată să arate că Asvinii colaborează cu diverşi zei şi nu numai cu Uşas şi Surya (care figurează cu ei în partea

refrenului comună tuturor strofelor imnului), nu era natural să se dea ca prim exemplu — în strofa 13, cu o mică variantă (zeii Marut înlocuindu-l pe şeful lor Indra) — zeii care, asociaţi într-adevăr cu Asvinii, constituiau o formulă cunoscută
din cele mai vechi timpuri («zeii de la Mitani»), şi aceasta chiar dacă asocierile făcute în celelalte două strofe ale triadei (14 şi 15) nu se explică atât de simplu (14: zeii Arigiras, Vişnu, zeii Marut; 15: zeii Rbhu, Văja [= unul dintre Rbhu!], zeii Marut). De altfel nu este sigur că ansamblul zeilor numiţi în această triadă nu este în mod unitar semnificativ: zeii Marut, însoţitori ai lui Indra (şi, în 13, substituţii săi), sunt prezenţi în toate cele trei grupuri: în al doilea (14) Vişnu este un altul dintre însoţitorii obişnuiţi ai lui Indra ale cărui relaţii speciale cu zeii Arigiras sunt şi ele sigure, şi, în al treilea (15), strania cumulare «zeii Rbhu + unul dintre Rbhu» pune în evidenţă, printre aceşti zei meşteşugari, pe cel care este în mod mai special «Rbhu al lui Indra», Vâja; astfel că Indra, al cărui nume este evitat în această triadă ca şi în întregul imn, este totuşi prezent prin aluzii şi chiar ocupă, prin persoane interpuse, întregul spaţiu disponibil, după Mitra-Varuna şi Dharman *(dhărman),* în fiecare strofă a triadei. Nici celelalte obiecţii nu sunt mai întemeiate:
1. Unde este lipsa de omogenitate în invocaţia adresată «Asvinilor însoţiţi de Mitra-Varuna, de Dharman (sau de *dharman),* de zeii Marut»? Totul este la vocativ şi, dacă *Asvină* singur e degajat ca substantiv, celelalte nume divine figurând în adjective care fac din aceşti zei asociaţii Asvinilor, asta se datorează faptului că Asvinii sunt singurii destinatari ai imnului.
2. Dacă Mitra-Varuna şi zeii Marut (dătători de ploaie, între alte îndatoriri) figurează împreună, fără Asvini, în alte contexte, îndeosebi într-un imn pentru ploaie (5,63,5 şi 6; în 6 cu adăugarea lui Parjanya, specialist al ploii), în ce măsură lucrul acesta se opune ca gruparea lor *cu Asvinii* în 8, 35, să aibă un alt sens?
în sfârşit, dl Gonda se fereşte să menţioneze faptul că triada care urmează nemijlocit (strofele 16, 17, 18) este cea mai evidentă mărturie a structurii sociale trifuncţionale din RgVeda.

IV DOMNUL GONDA ŞI ZEII DE LA MITANI

Aşteptam cu vie curiozitate ca dl Gonda, smulgându-se misiunii de îndreptare pe care şi-o asumă în privinţa mea cu atâta abnegaţie, să-şi

expună în sfârşit gândirea sa personală: cum îşi explică existenţa grupării de zei de la Mitani, a căror prezenţă în textele vedice n-o tăgăduieşte câtuşi de puţin şi pe care acceptă din când în când s-o interpreteze în Vede, prin cele trei funcţiuni? Două răspunsuri, greu de împăcat între ele, mi s-au părut că ar coexista, unul difuz de-a lungul întregii discuţii, celălalt bine structurat, la sfârşitul capitolului IV.
1. Doctrina dominantă privează de orice interes conţinutul propriu triadelor care m-au preocupat. «Cele trei funcţiuni» n-ar fi decât o specificare a ceea ce ar fi singurul lucru esenţial, numărul Trei, şi însuşi acest număr-cadru şi-ar fi secretat un număr indefinit de conţinuturi, dintre care acesta. Expresia cea mai limpede se găseşte la sfârşitul capitolului al treilea (p. 177), cu ocazia unei fraze a mea în mod ciudat deturnată de la sensul ei:

Since the French savant incidentally observes that „organizarea socială tripartită, realizată sau dorită, nu mai pare să fie decât o expresie printre altele (a ideologiei)" [îmi cer iertare, trebuie precizat: a ideologiei celor trei funcţiuni, exprimată, eventual, şi în sistemul teologic, în drept, în psihologie etc: vezi fraza mea completă în *L 'ideologie tripartie...,* p. 18], the question may anse as to why he did not go one step further and say that it was the very triadic mode of thought that was the fundamental principie. If he had renounced the belief in the dogma of the fundamental importance of a social classification as the determinant factor [mereu aceeaşi deformare a tezei mele, vezi mai înainte, p. 259] in judging mythological and religious phenomena, I could have saved myself the trouble of writing this long chapter.

încredinţez ultimele rânduri surâsului cititorilor noştri comuni şi nu reţin decât teza. Ea utilizează aceeaşi fantasmă numerică pe care am fost deja siliţi s-o exorcizăm în primul capitol, vorbind despre Mitra-Varuna şi despre numărul Doi. După dl Gonda «principiul fundamental» al asocierii antitetice a lui Mitra cu Varuna nu este de căutat în conţinuturile echivalente ale diverselor sale manifestări, ci în prestigiul noţiunii de cuplu, al numărului Doi (vezi mai înainte, p. 78). De data aceasta numărul Trei — «holy, typical, favourite» (p. 196) — este cel care ar fi produs, între un mare număr de alte clasificări, şi pe aceea a celor trei funcţiuni cosmice şi sociale. Mă îndoiesc că această explicaţie hipernominalistă, această confuzie între *cadrul* pur formal, receptiv, şi *resorturile,* variate la infinit, ale

organizaţiilor ternare pe care le găzduieşte, este sortită unui lung viitor.
270
2. A doua doctrină, cea din paginile 196-199, este cu totul diferită. Aceste pagini, trebuie să mărturisesc, m-au lăsat împărţit între entuziasm şi iritaţie. Pe de o parte, în momentul în care execuţia capitală pare înfăptuită, dl Gonda mă învie, se face discipolul meu, lucid şi elocvent, compune unul dintre cele mai bune rezumate din câte cunosc al motivelor pentru care am articulat «zeii de la Mitani» conform funcţiunilor de suveranitate, magică şi juridică, de forţă biruitoare, de prosperitate, şi mai arată cu aceeaşi limpezime cum cele trei funcţiuni şi zeii lor se repartizează în chip firesc pe cele trei niveluri suprapuse ale universului (ceea ce este doctrina mea constantă începând cu *JMQ.* 1,1941, p. 65-67, 94-96). Pe de altă parte, dl Gonda expune toate acestea ca şi când îi revenea să le descopere, ca şi când le-ar descoperi, cu mare sprijin de referinţe şi de citate din Macdonell, din Heiler, din Eliade, din Van der Leeuw, din J. J. Meyer şi din el însuşi, glorioasă cohortă în care eu nu figurez decât pentru două detalii. De ce acest exerciţiu, destul de ieşit din comun, care îi va îngădui mai apoi să-şi aproprie, printr-o simplă referinţă, ceea ce respinge sub numele meu, dar care, până una alta, contrazice ceea ce tocmai a susţinut de-a lungul a două capitole? Lucrul se explică, pare-se, prin dorinţa de a introduce o nouă ipoteză, în care triada nivelurilor cosmice şi triada zeilor funcţionali nu mai sunt două surori, două produse între o mie altele ale prolificului număr Trei, ci o mamă şi o fiică, triada cosmică furnizată de natură devenind triada prin excelenţă, primordială, care ar fi produs, în virtutea afinităţilor anterior enunţate, triada funcţiunilor şi a zeilor lor (p. 199):

It would appear to me that the above brief argument, which could easily be enlarged [Cred şi eu! Este de ajuns să-mi fie copiate cărţile!], might by itself contribute the suggestion that the deities Varuna-Mitra, Indra, the Asvins — or their companions or substitutes as „funcţional gods" [mi se pare că visez...] — are sometimes combined to constitute a triad, not because of their close association with the three funcţional classes of society [de data aceasta să corectăm, pentru că e vorba de tezele mele: ...with the three cosmic and social functions], but mainly because each of them could naturally be associated with one of the provinces of the universe. Or, to express myself somewhat more cautiously: do not the characters of these deities show some features which could, under the influence of the triadic mode of thought, be made starting-points of this particular grouping on the analogy of the cosmic triad?

271

Ultima frază încearcă în chip stângaci să împace această a doua doctrină, aceea a «filiaţiei», cu prima, cea a «generării spontane» a triadelor. Dar a doua nu poate fi susţinută cu mai multă îndreptăţire decât prima. Nenumăratele triade, de origini diferite, care circulă în lume sunt cu uşurinţă puse de gândire, de orice gândire, în raporturi armonice unele cu altele şi — pentru motivele pe care le-am repetat adesea din 1941 încoace şi pe care dl Gonda tocmai le-a redescoperit —, în India, cea a zeilor funcţionali şi cele ale nivelurilor universului erau, prin natura lor, gata făcute pentru a fi puse în legătură termen cu termen. Numai că aceasta nu face ca raportul dintre ele să fie, cum îi place d-lui Gonda să spună, fundamental, primar. Dovadă stă faptul că, uneori, relaţia se stabileşte altfel: când Varuna şi Mitra sunt confruntaţi, se întâmplă ca ei să se distingă ca cerul şi pământul (vezi mai înainte, p. 71), iar unul dintre Asvini, prin opoziţie cu celălalt, este «fiu al cerului» *(RV.* 1,181,4).
în concluzie, dl Gonda nu poate eluda marea problemă: de ce regele din Mitani a luat ca martori ai cuvântului său pe zeii arya Mitra-Varuna, Indra, cei doi Asvini, pe ei şi numai pe ei, şi tocmai în această ordine? în ciuda strălucitului său «în maniera lui» de la paginile 196-199, dl Gonda nu este în măsură să explice această grupare prin referire la cele trei funcţiuni sau la împărţirea societăţii conform acestor funcţiuni: ar însemna să-mi dea, în sfârşit, deplină dreptate. îi este, de asemenea, greu să admită că sub această formulă se ascund Cerul, Văzduhul şi Pământul: dacă ar fi vorba de ele, de bună seamă regele nu le-ar fi deghizat, ar fi ales divinităţi mai nemijlocit naturaliste, cum ar fi Surya-Soarele, Văyu-Vântul, Prthivi sau vreo altă denumire a Pământului. Drept urmare, dl Gonda se abate atunci asupra virtuţilor generale ale numărului Trei: el adună, din Grecia mai ales, diferite formule de jurământ în care sunt invocate cele trei divinităţi. Dar nici aceasta nu-1 scoate din încurcătură: este evident că, dacă regele arya, sau modelul tradiţional căruia i se conformează, ar fi fost inspirat de fervoarea triadică a d-lui Gonda, el n-ar fi angajat, sub semnul lui Trei, cinci zei, n-ar fi dublat numărul 1, care era totuşi uşor de atribuit numai lui Varuna, şi n-ar fi preferat pentru numărul 3 o pereche de gemeni, în plus, această explicaţie şchioapă nu ţine seamă de un dat esenţial, tocmai cel care a fost neglijat de la descoperirea tratatului de la Boghazkoy până
272

la cartea mea din 1941 şi a cărui importanţă am amintit-o la începutul cărţii de faţă: gruparea aceasta

de divinităţi n-a fost inventată nici de regele din Mitani, nici de preoţii săi; ea, gruparea, este anterioară separării indienilor din est de paraindienii din vest, iar RgVeda, ritualurile vedice o utilizează în împrejurări prea neasemănătoare pentru a fi rezonabil să le deducem, în fiecare caz în parte, din nevoile şi din sugestiile momentului: ea are desigur, prin termenii ei şi prin îmbinarea lor, o valoare proprie, care o face disponibilă pentru servicii diverse.

Dl Gonda nu şi-a atins aşadar ţelurile şi a rămas, vorba aceea, cu zeii de la Mitani în braţe.

Voi încheia prin câteva observaţii personale.

După ce am citit atâtea discuţii de mirare, m-am întrebat dacă nu cumva totul se datorează — agrementat cu o puternică doză de animozitate — unei greşite înţelegeri a cuvintelor. Bilanţul meu provizoriu din 1958 a fost intitulat *L'ideologie tripartie des Indo-Europeens* — «tripartită», bineînţeles, în sensul de «întemeiată pe structura celor trei funcţiuni»: în epoca aceea ezitam să folosesc în mod curent, mai ales într-un titlu, barbarul adjectiv «trifuncţional» şi credeam că, de la primele pagini, cititorul îşi va da fără îndoială seama la ce se aplica «împărţirea ternară» anunţată şi între ce limite, şi nu-şi va închipui că urma să-i propun un ospăţ triadic, pe jumătate serios pe jumătate glumeţ, asemenea aceluia pe care 1-a servit de curând compatrioţilor săi dl Alan Dundes, «The Number Three in American Cui ture», în *Every man his way* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968). Nimeni, până la dl Gonda, nu s-a înşelat, dar trebuie să recunosc că se afla acolo o involuntară capcană. Dacă acesta este cazul, îl rog pe dl Gonda să-mi ierte dezagreabila lui rătăcire.

D. Gonda se plânge adesea că nu am adăugat un index majorităţii cărţilor mele (cel puţin în ediţiile franceze, pentru că editorii americani reclamă un index pentru fiecare carte), mai exact nici uneia, cu două excepţii, *La religion romaine archaîque* şi *Mythe et epopee* I, care sunt cazuri particulare, un fel de manuale. Nu din lene am procedat aşa, ci dinadins. Voiam în felul acesta să obţin de la cititori să ia aceste cărţi drept ceea ce sunt, nu drept nişte repertorii de date susceptibile, pentru alte nevoi,

să fie reconvertite în fişe, ci ca pe nişte demonstraţii în care fiecare element nu-şi dobândeşte interesul decât din locul său şi din conexiunile sale la distanţă scurtă sau lungă. Prin urmare am înmulţit trimiterile «vezi mai înainte» şi «vezi în continuare», dar n-am mai alcătuit catalogul final care ar fi permis utilizarea cărţii fără a cunoaşte teza pe care o susţine.

Dl Gonda îmi mai face multe alte reproşuri, mai delicate, pentru că sunt în legătură cu deontologia meseriei noastre. Mi-ar fi uşor să mă justific, dar la ce bun? Ostilitatea care îl însufleţeşte în privinţa mea pe acest partener, şi care sporeşte şi se face mai cutezătoare an de an, nu poate fi împăcată prin discuţie: aşadar îi îndur patima cu răbdare[1]. Nu voi răspunde decât cu privire la un singur punct *(Triads,* p. 190, sfârşitul notei 74), pentru că acesta ţine de relaţiile mele cu un om, acum redus la tăcere, căruia îi datorez mult.

Another peculiarity of Dumezil's books is a neglect of the criticai opinions expressed on the works of other scholars quoted in support of his own views (see e.g. *Heur et malheur du guerrier,* Paris, 1969, p. 104, on L. Renou and E. Benveniste, *Vrtra et Vrdragna,* Paris, 1934). See also my article on Dumăzil's tripartite ideology, in *Journal ofAsian Studies,* 1974, p. 139.

Pasajul din *Heur et malheur du guerrier,* la care trimite dl Gonda este acesta:

Prima problemă care se impune atenţiei este aceea a relaţiilor dintre Indra Vrtrahan vedic şi zeul iranian VaraOragna. Din cartea importantă pe care i-au consacrat-o dl Emile Benveniste şi regretatul Louis Renou, acum o treime de secol, proba timpului a confirmat analizele lingvistice şi filologice. Ea a arătat de asemenea că, pentru înţelegerea realităţilor religioase care se află în spatele textelor şi care le susţin, trebuie adăugate puncte de observaţie şi alte mijloace celor la care, din principiu, autorii s-au mărginit.

Partea mea de aprobare este definită: lingvistică şi filologie, într-adevăr impecabilă în *Vrtra et Vrdragna.* însă nici metodei «mitologiilor separate» (vezi ultima frază a cărţii), nici concepţiei despre faptele religioase care domină acest studiu nu le-am dat acordul meu. L-am dat cu atât mai puţin

[1] Totuşi am respins de curând o altă critică necugetată a acestui autor («The Vedic Mitra and the Epic Dharma», *JRAS.,* 1971, p. 120-133), în prima fasciculă a noului *Journal ofMithmic Studies,* 1976, p. 32-35.

cu cât, puţin după publicarea cărţii, explicasem pe larg motivele şi întinderea divergenţei noastre într-un articol din *RHR.* 117,1938, p. 152-170. în 1969, după declaraţia citată mai înainte, n-am mai reprodus din articolul din 1938 decât partea constructivă, fără partea critică, pe care, de altfel, foarte curând, Benveniste a acceptat-o în esenţa ei: am de la el, în privinţa aceasta o scrisoare foarte frumoasă pe care o s-o las moştenire, împreună cu alte texte interesante, Bibliotecii de la Colege de France. In fond ce vrea de la mine dl Gonda? «The criticai opinions» despre care vorbeşte sunt evident ale sale: cu ce ar fi schimbat ele expunerea din *Heur et malheur du guerrier,* care nu se întemeiază pe cartea

incriminată?
B1BLIOTE jUDEŢtANĂ „OCTAV-A.4 GOGA"
274
275

NOTE din 1980

în ciuda referirii mele (p. 36, r. 11-16) la Abel Bergaigne, inventator al expresiei, cel puţin un critic a crezut că «zei suverani» însemna «zei ai regelui» şi mi-a reproşat că am vorbit atât de puţin despre regalitate. Suveranitatea lui Varuna şi a lui Mitra, supraveghetori ai Ordinii cosmice şi a celei morale, nu se suprapune celei a regilor tereştri, care ţin în aceeaşi măsură de Indra. Asupra regalităţii, a ideologiei şi a ritualurilor sale v. mai ales *Mythe et epopee* II, partea a treia (p. 239-374; p. 613-725 ale ediţiei româneşti) şi *FR.,* p. 112-173.
P. 13, r. 9 şi 8 de jos: Noi ediţii, corectate şi prevăzute cu note finale, au fost publicate pentru *Mythe et epopee* I (1979), II (1977) şi III (1978).
P 42,117: *Ahura Mazdă* «Domnitorul înţelepciune, înţeleptul»? în ultima instanţă, v. F.B J. Kuiper, *«Ahura Mazdă* „Lord Wisdom"?», *IU.,* 18,1976, p. 25-42, cu bune răspunsuri Ia unele critici ale lui Paul Thieme.
P. 45, n. 1: Vederi diferite la Jean Haudry, «La religion de la velite», *Şcoala Normală Superioară, Actele sesiunii lingvistice de la Bourg-Saint-Maurice, 4-8 septembrie 1977 (Publicaţii ale Noii Sorbone, Paris III),* 1979, p. 146-153.
P. 47, n. 1, de adăugat la sfârşit: Cu privire la *xsadra* v. Elio A. Provasi, «Avestico *xSadra-», Studi in onore di Ciuseppe Tucci (Ist. Univ. Orient., Napoli),* 1974, p. 59-99; Jean Kellens, «L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides», *Acta antiqua Acad. Scienliarum Hungaricae,* 24, 1976, p. 37-49, şi un articol care urmează să apară curând. Esenţialul pentru demonstraţia mea este că *"kşatra-* a servit de trei ori, în contexte independente, să caracterizeze în liste trifuncţionale a doua funcţiune prin raport la celelalte două (sanscr. *kşatriya,* oset *Exssrtsgkats,* gâth. *XSadra* ocupând locul lui Indra).
P. 55-85: Vezi acum două lucrări ale lui Jaan Puhvel, «Devată-dvandva in Hittite, Greek, and Latin», *American Journal ofPhilology,* 98,1977, p. 396-405, şi «Mitra as an Indo-European divinity», *£tudes mithriaques {Acta Iranica, Textes et M6moires,* voi. IV), 1978, p. 335-343. Ultima carte a lui F.B.J. Kuiper, *Varuna and Viduşaka,* 1979, conţine numeroase vederi foarte utile, uşor de conciliat cu teza aici dezvoltată, însă neglijează ceea ce mi se pare fundamental (aici p. 26-35, 213-235, 265-273): concordanţa textelor vedice (imnuri, ritualuri) cu lista zeilor arya de la Boghazkoy. Autorul nu menţionează această listă decât de două ori, incidental (p. 19 şi 68) şi numai pentru a constata că ea conţine «Varuna», făcând abstracţie de celelalte nume. Lucrările mele sunt, în chip firesc, *ignoriert.*
P 89, n. 1: L. Renou, *EVP.,* 10, p. 102, r. 8: «**-jâta-* semisufixal?»
277
GEORGES DUMEZIL
P. 98, r. 16: D'Armand Minard: «La versul al doilea din strofa 39 Whitney consideră că se impune corectarea lui *ajantu* în *acantu,* iar SB upa-ac- „(Wasser) schopfen" ne invită să înţelegem AV *ud-ac* „să scoată apă"». Adopt aşadar această corecţiune. P. 112, r. 4 şi 5: Tradusesem «cu picioarele întinse»; d'Armând Minard: «Cred mai degrabă, la fel ca Geldner, „cu talpa picioarelor în sus, în poziţia ginecologică, cu coapsele ridicate, cu gambele îndoite, cu talpa îndreptată către tavan"». P. 116, n. 1: L. Renou s-a ocupat de mai multe ori de acest imn: *Anthologie* (1947), p. 18; *Hymnes speculatifs* (1956), p. 43; *EVP.* 5 (1959), p. 70, şi 7 (1960), p. 20. P. 122-138: Asupra înrudirii speciale dintre primii doi Amssa Spanta, cf. mitica pasăre care poartă
Avesta pe limba ei şi care îi pune pe fugă pe demoni când vorbeşte: pasărea se numeşte, indiferent, *moru-I A&o-zuSt* şi *moru-izor-bara* Vohuman, *GrandBundahisn,* 24, 28-30 (ed. Anklesaria, p. 199). P. 195, primul paragraf din 4: O concepţie a *priori* a secolului al XlX-lea prinde din nou viaţă în zilele noastre, fără temei şi fără viitor: ar fi existat la origine o religie care nu reţinea decât Cerul şi Pământul, Ty'r şi Vanii. P. 207, r. 14: Jean Varenne a susţinut de curând (decembrie 1979) o teză excelentă, *Cosmogonies vediques,* care va apărea în ediţiile Belles Lettres (Guillaume Bude). F.B J. Kuiper, în cartea citată mai înainte (ad p. 55-65), se foloseşte pe larg de concepţiile sale proprii asupra cosmogoniei vedice. P. 245, r. 8 şi 9 de jos: Cea mai bună paralelă este fără îndoială «ansamblul elenic», TO 'EXXTIVIKOV, în răspunsul dat de atenieni lacedemonienilor, la sfârşitul cărţii a VIII-a a lui Herodot (cap. 144): este definit prin comunitatea de sânge, de limbă, de zei, de sanctuare, de sacrificii, de obiceiuri şi de moravuri. P. 258, de adăugat la sfârşit: Oswald Szemerenyi tocmai a publicat un lung studiu asupra lui an (care ar fi de origine străină) şi a derivatelor sale: *Studies in the Kinship Terminology ofthe Indo-European Languages (Acta lranica, Texte et* Memoires, voi. VII), 1977, p. 125-149.

NOTE din 1985

La CUVÂNT ÎNAINTE, p. 11-16 — Ce repede îmbătrânim! Mitologia comparată indo-europeană abia s-a angajat pe linia pe care atât de anevoios i-am trasat-o şi iat-o deja în rivalitate cu discipline mai tinere, pline de avânt. în special două: în Statele Unite cea a d-lui Bruce Lincoln, în Franţa cea a d-nei Francoise Bader.
Primul a publicat mai multe studii, dintre care ultimul (1981) poartă un titlu care pare să sugereze că este în prelungirea lucrărilor mele: *Priests, Warriors and Cattle, a Study in the Ecology of Religions.* De fapt e vorba de cu totul altceva care îmi aminteşte totodată cărţile propriului meu debut şi, fără amploarea informaţiei, opera lui Frazer. Mă voi mărgini să exprim aici aproape totalul meu dezacord.
D-na Bader a publicat, şi ea, un număr destul de mare de studii de mitologie comparată, conform unei metode a cărei foarte recentă recenzie — scrisă de dl Lincoln în *Bulletin de la Societe' de linguistique,* 1985, p. 96-113 — dă o formulare clară şi câteva exemple pitoreşti. în fapt, suntem aduşi cu aproape un secol şi jumătate în urmă, pe vremea când «gramatica comparată» coloniza, fără rezistenţă, întregul umanism indo-european, în special teologia şi mitologia comparată pe care le-a dus la pierzanie. Pur şi simplu lingvistica d-nei Bader ţine de ultima modă. Este remarcabil faptul că d-lui Lincoln i se propune o alianţă: «Cred ca şi dânsul — scrie ea — că a venit vremea să reconstituim gândirea indo-europeană. Singurul bun instrument de lucru care ne permite să ajungem până la ea este unirea mitologiei şi a lingvisticii [...]

Vântul care adie din Lumea Nouă împrospătează vechile noastre studii.» Nu pot decât să-mi cer scuze că am împiedicat sau am abătut din drum, timp de jumătate de secol, această «reconstituire a gândirii indo-europene». Mergeţi totuşi cu gândul la sfârşitul unei alte jumătăţi de secol: savanţii care încă nu s-au născut vor arbitra, ca istorici, cele două deliruri ale noastre şi vor face, îmi închipui, altceva decât noi.
P. 46, n. 2: Fiind vorba de originea unor reprezentări, a unor structuri mitologice, primejdiile care există pentru cei mai buni filologi din fiecare specialitate de a nu vrea să privească alături de domeniul lor sunt ilustrate de recenta carte a d-nei Narten, *Die AmaSa Spsntas* (1982). Se fac în carte numeroase progrese asupra vocabularului şi a formulelor Gâthelor, îndeosebi prin folosirea sanscritei vedice. Dar nu se vede nicăieri menţionat *faptul,* care se cere explicat oricare ar fi abordarea, că, dincolo de perechea gâthică şi postgâthică alcătuită din Haurvatât şi din Amaratâi, perechea de îngeri Hârut şi Mârut trăieşte, împreună cu Nahid, o aventură, evident deformată, a aceluiaşi prototip ca — în Brahmana şi în epopeea indiană — aventura gemenilor Asvin cu

Sukanyă, şi că, prin urmare, acest prototip era constituit şi important încă din vremea unităţii indo-iraniene. Nici unul dintre argumentele demonstraţiei mele (v. mai înainte, p. 40-51) nu este luat în considerare. D-na Narten amenajează cu grijă şi cu eleganţă colţişorul de labirint unde s-a adăpostit şi pe care îl luminează doar cu lumânările ei, departe de ferestrele pe care le deschide comparaţia.
La capitolul I, p. 55-86 (cf. NOTE din 1980, mai înainte, p. 277, r. 1-6): Un anumit număr dintre *Esquisses* pe care le-am reunit, câte douăzeci şi cinci, în *Apollon sonore* (1982; *Esquisses* 1-25), *La Courtisane et Ies seigneurs colores* (1983; *Esquisses* 26-50), *L 'Oubli de 1 'homme et 1 'honneur des dieux* (1985; *Esquisses* 51-75) se referă la aspecte speciale ale mitologiei şi ale practicii suveranităţii în societatea divină sau în cea umană:
8. «Apollon, Zeus et Ies dieux»; 9. «Le vase de Voroneje»; 21. «La *Rîgspula* et la structure sociale indo-europeenne»;
33. «De Kolaxai's â Colaxes»; 34. «Sydaemon et ses freres»; 48. «La triple vision de Childeric»; 50. «Les titres messianiques d'lsaie, IX, 5»;
52. «Le triple peche de Laom&lon»; 55. «Le roman de Crâsus»; 59. «La quatrieme branche du *Mabinogiet* la theologie des trois fonctions»;
69. «Le costume de guerre du dernier Darius»; 70. «Alexandre et le mandat celeste»; 72. «Herodote et l'introinsation de Darius»;
75. O importantă discuţie de metodă, şi de morală, referitoare la un articol al d-lui A. Momigliano, sub titlul «Une idylle de vingt ans». O urmare a acestei discuţii (prelungită de dl CI. Ginzburg) va apărea în ultimul număr din 1985 din *Annales (Economies, Societes, Civilisations).*
Alţi autori au abordat problema din mai multe puncte de vedere:
Joel H. Grisward, *L'Arch6ologie de 1 'epopee medievale* (1981);
Daniel Dubuisson, pe lângă a doua parte a cărţii sale (sub tipar, ed. Economica) asupra structurii *Rămâyanei:* «Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions», Revue *historique,* 508, 1973, p. 289-294; «L'Irlande et le theme medieval des trois ordres», *RHR.* 188, 1975, p. 35-63; «Le roi indo-europeen et la synthese des trois fonctions», *Annales (Economies, Societes, Civilisations),* 1978,p. 21-31; «L'equipement de l'inauguration royale dans l'Inde vedique et en Irlande», *RHR.* 193, 1978, p. 153-164.
în multe dintre cărţile lor şi în multe articole, d-na Francoise Leroux şi dl Christian Guyonvarc'h s-au ocupat de mitologia suveranităţii pe teritoriu celtic; vezi cu deosebire cartea lor comună *Morn'gan-Bodb-Macha, Ia souverainete guerriere en Irlande, în Celticum,* 25, Ogam-Celticum, 1983.
Cartea mea *Heur et malheur du guerrier,* care se referă în mai multe locuri la problemele suveranităţii, a fost republicată, într-o versiune mult modificată, în 1985 (Flammarion). P. 148, n. 1: Mai târziu, dl Gherardo Gnoli a făcut un bilanţ al acordurilor şi al dezacordurilor noastre care mă scuteşte de discuţia anunţată în această notă: *Zoroaster's Time and Homeland, a Study on the Origins ofMazdeism and Related Problems,* Ist. Univ. Orientale, Napoli, 1980, *passim,* în special p. 5-6.
P. 162, r. 10-14: Asupra lui Numa şi a păcii v. Festus, p. 510 L^1 — p. 462 L^2, *s.v. uernae: et tune rem divinam instituit Marti Numa Pompilius pacis concordiaeue obtinendae gratia.* Nu există o altă menţionare a acestei întemeieri, însă intenţia este semnificativă.
P. 172, r. 1: Asupra lui Jupiter şi Terminus ve/.i Virgiliu, *Georg.,* I, 225-228: *ante Jouem nulii subigebant ama coloni,/nec signare quidem aut partiri limite campum / fas erat...*

P. 202-203: Această interferenţă a escatologiei (viitoare) şi a structurii teologice (actuale) mi se pare şi acum valabilă, cu rolurile de «suverani minori» atribuite aici lui Baldr şi ucigaşului său: Baldr reprezintă bine raporturile sociale armonioase (cf. Quirinus, Aryaman) iar Hodr Destinul orb (cf. Fortuna, Bhaga orb). Dar este posibil ca, în teologie (teologia actuală), prin alte aspecte ale aceloraşi suverani minori, grupul auxiliarilor lui Odinn să fie mai bogat: Idunn asigură durata în societatea divină, aşa cum Juventas romana o asigură în societate (societatea oamenilor); Gefjun, care conţine în numele său «darul», îi dăruieşte într-adevăr lui Odinn teritoriul asupra căruia va domni, aşa cum Terminus defineşte limitele proprietăţilor romane. Sper să pot consacra măcar o *Esquisse* acestor două divinităţi pe care începutul *Lokasennei* le asociază strâns sub autoritatea lui Odinn.
Vechea mea carte despre *Loki* (1948) va fi republicată la Flammarion la începutul lui 1986, într-o a treia versiune, foarte modificată.
P. 221, r. 8 al notei: Cuvântul *âsuheşasă* este tradus (Renou) «uşor de stârnit», dar şi (LUders) «având o armă rapidă».
La ANEXA II, p. 236-258: Chestiunea lui *ari, ârya* nu mai fusese examinată din 1977. Recentul articol al d-nei Bader (v. mai înainte, p. 279) a reluat-o prin procedee în care acest autor are încredere.

Comandând prin poştă o carte apărută la Editura IRI sau la Editura UNIVERS ENCICLOPEDIC obţineţi o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 40 000 lei obţineţi o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poştă e suportat de editură
La Editurile KI şi UNIVERS ENCICLOPEDIC au apărut:

Leonard Gavriliu - Mic tratat de sofistică Leonard Gavriliu - Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga G. W. F. Hegel - Principiile filosofiei dreptului Theodule Ribot - Logica sentimentelor Alfred Binet - Sufletul şi corpul Francis Macnab - Dorinţa sexuală Alfred Adler - Sensul vieţii

(tiraj nou) Gaston Berger - Tratat practic de cunoaştere a omului Vasile Tonoiu - în căutarea unei paradigme a complexităţii
Barbara Taylor Bradford - Iubire tainică Alexandra Ripley - Scarlett (2 voi.) Michael Crichton — Terminalul uman W. Shakespeare - Furtuna W. Shakespeare - Hamlet Petru Creţia - Norii A. Tilgher - Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă (trad. P. Creţia) Carlos Castaneda - învăţăturile lui Don Juan A. Răduţiu şi L. Gyemânt - Repertoriul izvoarelor
statistice privind Transilvania C. Ciofu şi E. Ciofu - Dicţionar de pediatrie
4900 lei
14 900 lei 7 500 lei 7 000 lei 7 000 lei 11900 lei 10900 lei 14 900 lei
11900 lei
6900 lei
18 000 lei
10 900 lei
6000 lei
7 500 lei
7 500 lei
3 500 lei 5 000 lei
10 000 lei 7 500 lei

î 2 *Wi* 18S7

S. Pană şi S. Pană jr. - Dicţionar de obstetrică şi
ginecologie
Copacul fermecat - Poveşti
Luminiţa Bădeliţă - Analiza matematică clasa a XII-a Tudor Opriş — Zoologia M. Rebreanu - Optimismul nostru Minai Retegan, Cornel Lungu — 1956 - Explozia Rudolf Steiner - Macrocosmos şi microcosmos Rudolf Steiner — Cronica Akasha Florin Constantiniu — O istorie sinceră a poporului român Album — Berthelot şi România Larousse — Dicţionar de civilizaţie egipteană Larousse - Dicţionar de sociologie (tiraj nou) Franşois Brune — Hristos şi karma DEX — (tiraj nou)

5 500 lei 3500 lei 3 900 lei
12 900 lei 3 900 lei
13 900 lei 5 500 lei
11 900 lei 27 000 lei 27 000 lei 22 500 lei 10 500 lei 17 900 lei 95 000 lei
La Editurile IRI şi UNIVERS ENCICLOPEDIC vor apărea:
Larousse — Dicţionar de psihologie (tiraj nou) Alfred Binet — Aberaţiile personalităţii Theodule Ribot — Voinţa şi patologia ei Larousse — Dicţionar de psihanaliză Jean-Paul Sartre — Psihologia emoţiei
20 000 lei

la MAR
■•J

22 ' —

0M

2 9. HOV. 2001

Ne puteţi contacta la:
CP 33-2, Bucureşti
telefon: 223.15.30/1606,1030,1430
mobil: 018625547
fax/tel.: 222.62.86

Tiparul executat la
S.C. ROMCARTEXIM S.A.
Tel. 211.30.16; Fax: 211.27.52 Bucureşti

„în 1938 am început seria de studii care a reconstituit mari fragmente ale ideologiei, ale teologiei şi ale mitologiei comune indo-europenilor înainte de migraţiile lor. Primii zece ani au

fost consacraţi explorării sumare a două ansambluri: concepţia celor trei funcţiuni ierarhizate — suveranitatea sacră, forţa, fecunditatea; concepţia celor două aspecte complementare, magic şi juridic, ale suveranităţii. Două volume din *Jupiter, Mărie, Quirinus* (1941, 1948) şi din *Mitra-Varuna* (1940, 1948), *Naşteri de arhangheli* (1946), *Al treilea suveran* (1949), cărţi astăzi epuizate, au dat formă primelor observaţii. însă cercetările ulterioare, întemeiate pe aceste schiţe, mi-au permis, ca o urmare şi ca o reacţie firească, să le precizez, să le corectez, să le completez, să le coordonez.

Era aşadar necesar să reiau aceste *principia theologica* ţinând seamă de aproape treizeci de ani de progrese şi totodată de discuţii aproape neîntrerupte care le-au impus atenţiei «filologilor separaţi». Expunerea a fost concentrată asupra chestiunilor fundamentale şi limitată la patru martori principali care au servit, prin comparaţie, la accesul până la o realitate preistorică, indo-europeană, şi anume India vedică, Iranul, Roma, Scandinavia; prelungirile pe care le-au furnizat mai târziu grecii şi celţii au fost lăsate de o parte. Am încercat pretutindeni să pun în evidenţă resorturile, să degajez momentele importante ale argumentărilor.

Am adăugat trei anexe: una care oferă un repertoriu al textelor vedice trifuncţionale, a doua care caută să degajeze sensul cuvântului *arya* şi a treia în care sunt respinse criticile unuia dintre cei mai stăruitori adversari ai acestor studii."

GEORGES DUMEZIL

ISBN 973-9243-21-5